

BONNER HISTORISCHE FORSCHUNGEN

in Verbindung mit

**K. D. Bracher, E. Ewig, W. Hubatsch, P. E. Hübinger, S. Skalweit,
J. Straub, C. A. Willemsen, W. Zorn**

unter Mitwirkung von **Magnus Ditsche und Manfred Merkes**

herausgegeben von

Max Braubach

Band 28

Heiliger Krieg und Heiliger Kampf in Islam und Christentum

Beiträge zur Vorgeschichte und Geschichte der Kreuzzüge

von

ALBRECHT NOTH

LUDWIG RÜHRSCHEID VERLAG · BONN

HEILIGER KRIEG UND HEILIGER KAMPF
IN ISLAM UND CHRISTENTUM

Beiträge zur Vorgeschichte und Geschichte der Kreuzzüge

BONNER HISTORISCHE FORSCHUNGEN

in Verbindung mit

K. D. Bracher, E. Ewig, W. Hubatsch, P. E. Hübinger, S. Skalweit,
J. Straub, C. A. Willemsen, W. Zorn

unter Mitwirkung von Magnus Ditsche und Manfred Merkes

herausgegeben von

Max Braubach

Band 28

ALBRECHT NOTH

Heiliger Krieg und Heiliger Kampf in Islam und Christentum

Beiträge zur Vorgeschichte und Geschichte der Kreuzzüge

1966

LUDWIG RÖHRSCHEID VERLAG · BONN

Heiliger Krieg und Heiliger Kampf in Islam und Christentum

Beiträge zur Vorgeschichte und Geschichte der Kreuzzüge

von

ALBRECHT NOTH

1966

LUDWIG RÖHRSCHEID VERLAG · BONN

MEINEN ELTERN

Gedruckt mit Unterstützung des Kultusministeriums
des Landes Nordrhein-Westfalen

© 1966 by Ludwig Röhrscheid GmbH, Bonn

Alle Rechte vorbehalten

Gesamtherstellung: Georg Hartmann KG, Bonn

VORWORT

Bei der vorliegenden Arbeit handelt es sich um meine mit Ergänzungen versehene und in wenigen Punkten erweiterte Dissertation, die Ende 1964 der Philosophischen Fakultät der Rheinischen Friedrich-Wilhelms-Universität vorgelegen hat. Zu danken habe ich in erster Linie Herrn Prof. R. Elze, der diese Arbeit angeregt und ihre Durchführung mit unerschöpflicher Hilfsbereitschaft stets begleitet hat. Mein aufrichtiger Dank gilt ferner den Herren Professoren H. Beumann und O. Spies für die vielen Ratschläge, Hinweise und Richtigstellungen. Herrn Lektor Dr. N. Malā'ika bin ich für die bereitwillige Hilfe bei der Lösung philologischer Probleme des Arabischen dankbar. Schließlich danke ich den Herausgebern der „Bonner Historischen Forschungen“ für die Aufnahme der Arbeit in diese Reihe.

Bonn, April 1965

Albrecht Noth

INHALTSVERZEICHNIS

Einleitung	9
I. „Heiliger Krieg“ und „heiliger Kampf“ im Islam	13
1. Absichten und Ziele der Kriege des Islam gegen die Ungläubigen	13
2. Die Voraussetzungen für die Entstehung eines „heiligen Kampfes“ im Islam	25
a) Verdienst und Lohn des Kampfes gegen Ungläubige	25
b) Absicht und Lohn	29
c) Pflicht und Freiwilligkeit	33
3. Die Praxis	42
a) Unabhängigkeit des „ğihād“	42
b) Der „heilige“ Charakter des „ğihād“	47
c) Teilnahme an staatlich organisierten oder geleiteten Kriegszügen in heidnisches Gebiet. „Al-mutaṭawwi‘a“	61
d) Ribāṭ	66
e) „Heiliger Kampf“ und „heilige Kriege“	87
II. „Heiliger Krieg“ und „heiliger Kampf“ im Christentum	93
1. Die Anfänge des Kriegermartyriums	95
2. Der Barbastrokrieg	109
3. Herkunft und Bedeutung des Kreuzfahrergelübdes	120
4. Schluß. Parallelen zwischen muslimischem und christlichem „heiligen Kampf“	139
Ergebnisse	147
Quellen- und Literaturverzeichnis	149

EINLEITUNG

Den Ausgangspunkt für die folgende Untersuchung bildete eine Frage, die C. ERDMANN in der Einleitung zu seinem Buch „Die Entstehung des Kreuzzugsgedankens“ gestellt hat. Sie lautet: hat der muslimische „heilige Krieg“ einen Einfluß auf die christliche Kriegerethik ausgeübt? ¹ Erdmann hat die Frage offengelassen, zugleich aber auch die für ihre Beantwortung notwendige Voraussetzung genannt, nämlich die Kenntnis der Rolle, die der „heilige Krieg“ des Islam innerhalb des in Frage kommenden Zeitraumes ² in den Ländern des westlichen Mittelmeerraumes gespielt hat.

Diese Voraussetzung war auch zu Beginn der vorliegenden Arbeit noch nicht erfüllt. Immerhin boten die kurzen Abschnitte, die LÉVI-PROVENÇAL in seiner „Histoire de l'Espagne musulmane“ dem „heiligen Krieg“ im islamischen Spanien gewidmet hat ³, eine Abhandlung von OLIVER ASIN über das spanisch-islamische „ribāt“ ⁴ und ein Aufsatz von MARÇAIS über die gleiche Institution in Nordafrika ⁵ einige Anhaltspunkte.

Bei der Lektüre der genannten Arbeiten und beim Studium der in Frage kommenden Quellen ergab sich schon bald, daß der „heilige Krieg“ im Westislam sachlich aufs engste mit dem „heiligen Krieg“ in den übrigen Ländern des Islam verknüpft war und nur im Zusammenhang damit behandelt werden könne ⁶. Es war also zu fragen: welche Bedeutung hat der „heilige Krieg“ während des frühen und hohen Mittelalters im Bereich des Islam gehabt?

Dabei mußte zunächst geklärt werden, ob überhaupt und inwiefern von einem „heiligen Krieg“ im Islam die Rede sein könne, wenn unter „heiligem Krieg“ — entsprechend der sachgemäßen Definition Erdmanns ⁷ — kriegerische Betätigung zu verstehen ist, deren spezifische Ursache die

¹ S. 27 f.

² Erdmann denkt dabei vor allem an das 9. und 10. Jh., eine „Beeinflussung in Einzelzügen“ (Erdmann, S. 28) ist jedoch auch noch bis ins 11./12. Jh. möglich, der zu betrachtende Zeitraum also bis dahin zu erweitern.

³ Bd. 3, S. 78—80, 103—105.

⁴ Origen árabe de rebato, arrobdia y sus homónimos.

⁵ Notes sur les Ribāts en Berbérie.

⁶ Diesen Tatbestand hat R. ARNALDEZ in seinem kürzlich erschienenen Aufsatz „La guerre sainte selon Ibn Hazm de Cordoue“ völlig verkannt. So präsentiert er im gesamten Bereich des Islam verbreitete Vorstellungen vom „heiligen Krieg“, die dann auch bei dem Spanier Ibn Hazm wiederkehren, als dessen geistiges Eigentum.

⁷ Kreuzzugsgedanke, S. 1. Die Definition ist sachgemäß und sinnvoll nicht nur im Hinblick auf den Charakter der ersten Kreuzzüge, sondern auch deswegen, weil nur sie eine klare Unterscheidung von „heiligem“ und „profanem“ (oder: nicht heiligem) Krieg möglich macht. Wollte man schon Kriege religiöser Prägung (Hilfe Gottes und der Heiligen; religiöse Verrichtungen vor, während und nach dem Kampf; Mitführen geweihter Gegenstände u. ä.) als „heilig“ bezeichnen, so müßte man vielen, ja der Mehrzahl, der mittelalterlichen Kriege sowohl im Christentum wie auch im Islam dieses Prädikat zugestehen.

Religion bildet. Dieses Thema ist in der Sekundärliteratur nur selten und nicht gerade eingehend behandelt worden⁸, in der Regel begnügte man sich damit, den „heiligen Krieg“ der Muslims mit der Institution des „ğihād“ gleichzusetzen, ein Vorgehen, das — wie zu zeigen sein wird — sachlich nicht gerechtfertigt ist.

Erst nachdem die Frage eines „heiligen Krieges“ im Islam grundsätzlich diskutiert war, konnte der Versuch unternommen werden, die historische Rolle dieses Phänomens zu kennzeichnen. Dafür fanden sich ebenfalls nur wenige Vorarbeiten. Zurückgreifen ließ sich auf die orientalistische „ğihād“-Literatur, die v. HANEBERG mit seiner Abhandlung über das Kriegerrecht bei den Muslims begründet hatte⁹, und die durch Arbeiten (bzw. Kapitel in allgemeineren Werken) von OBBINK¹⁰, JUYNBOLL¹¹, FAGNAN¹², SANTILLANA¹³, MERCIER¹⁴, HARTMANN¹⁵, HALİM SABİT ŞİBAY¹⁶ und KHADDURI¹⁷ einigen Umfang erreichte. Der Nutzen der zitierten Abhandlungen für unsere Untersuchung bestand vor allem darin, daß sie umfangreiches Material boten und den Zugang zu den Quellen erleichterten. Für die eigentliche Fragestellung trugen sie indes nur sehr wenig bei. Das liegt daran¹⁸, daß ihre Verfasser den „ğihād“ nicht als historische Erscheinung, sondern als ein Kapitel des islamischen Rechts behandelten¹⁹. So wurden fast ausschließlich Rechtsquellen herangezogen, während die Historiographie weitgehend unberücksichtigt blieb. Doch auch eine historische Betrachtung der Rechtsquellen wurde meist nicht versucht. Erwägungen schließlich darüber, ob und wieweit Beziehungen zwischen den Zeugnissen des Rechts und der Praxis bestünden, fehlen fast ganz²⁰.

⁸ Zu nennen sind:

OSZTERN, Der „heilige Krieg“ nach mohammedanischem Recht, 1915; SCHWALLY, Der heilige Krieg im Islam in religionsgeschichtlicher und staatsrechtlicher Bedeutung, 1916; CANARD, La guerre sainte dans le monde islamique et dans le monde chrétien, 1936; LA MONTE, Crusade and Jihad, the religious motivation in the crusades and the moslem wars against the Latins in Syria in the twelfth and thirteenth centuries, 1946; WAAS, Geschichte der Kreuzzüge, Bd. 1, S. 87–92; DERS., Der heilige Krieg im Islam und Christentum in Vergangenheit und Gegenwart, 1959.

⁹ Das muslimische Kriegerrecht, 1870.

¹⁰ De heilige Oorlog volgens den Koran, 1901.

¹¹ Handbuch des islamischen Gesetzes, 1910, S. 336–44.

¹² Le Djihad ou guerre sainte selon l'école malikite, 1908.

¹³ Istituzioni di diritto musulmano malichita con riguardo al sistema sciafiita, Bd. 1, 1925, S. 88 ff..

¹⁴ 'Aly ben Abdarrahman ben Hodeil el Andalusy, L'ornement des âmes ..., Bd. 2, Einleitung.

¹⁵ Die Religion des Islam, 102 ff..

¹⁶ İslam Ansiklopedisi, Bd. 3, S. 164 ff., s. v. „Cihâd“.

¹⁷ War and Peace in the Law of Islam, 1955. Dort weitere Literatur. Nicht zugänglich war mir O. RESCHER, Beiträge zur Ğihād-Literatur, Stuttgart 1920.

¹⁸ Abgesehen einmal davon, daß „ğihād“ und „heiliger Krieg“ des Islam nicht identisch sind.

¹⁹ Schwache Ansätze zu einer historischen Würdigung bei MERCIER, l. c. und KHADDURI, l. c.

²⁰ Die kaum begründete strikte Leugnung solcher Beziehungen durch OSZTERN, l. c., hilft auch nicht weiter.

Somit ist der hier unternommene Versuch einer historischen Würdigung des islamischen „heiligen Krieges“ ein Anfang. Es konnte daher weder Vollständigkeit noch die notwendige feine Differenzierung angestrebt werden. Die Absicht konnte nur sein, grundsätzlich darzulegen, welchen Platz der „heilige Krieg“ in der Geschichte des zu behandelnden Zeitraumes einnahm, und die Formen, in denen er sich äußerte, allgemein zu kennzeichnen.

Ausgehend von den Ergebnissen der orientalistischen Untersuchung, die insofern schon für den Kreuzzugshistoriker von Nutzen sein mögen, als es für ihn wichtig ist, auch die „andere Seite“ zu kennen, wurden einzelne Fragen der Kreuzzugsvorgeschichte und -geschichte untersucht. Es lag zunächst nahe, wie es auch ERDMANN vorgeschwebt hatte, die Untersuchung auf die vielen und z. T. frappierenden Parallelen zwischen islamischem und christlichem „heiligen Krieg“ zu konzentrieren. Doch erwies sich ein solches Vorgehen als recht unergiebig, da über die einfache Feststellung der Parallelen hinaus zum Nachweis von möglichen oder gar sicheren Kausalzusammenhängen zwischen den beiderseitigen Ähnlichkeiten kaum einmal zu gelangen war. So erschien es tunlich, diesen Problembereich nur ganz am Rande zu behandeln.

Andererseits ergab sich bei der Beschäftigung mit den christlichen Quellen zur Kreuzzugsvorgeschichte und -geschichte im Zusammenhang mit dem „heiligen Krieg“ des Islam, daß eine bisher nicht erkannte *grundsätzliche* Gemeinsamkeit zwischen islamischem und christlichem „heiligen Krieg“ besteht, die vielleicht Beachtung verdient; und zwar nicht deswegen, weil sie auf einer Beeinflussung der einen Seite durch die andere beruht, sondern weil die Bekanntschaft mit ihr zu einer neuen Fragestellung führt, die für die Erforschung christlicher „heiliger Kriege“ von Wert sein könnte. Nicht also der Frage, ob in wichtigen Punkten oder in Einzelheiten der islamische „heilige Krieg“ für die Entstehung der christlichen Kriegsethik vorbildlich gewesen ist, sondern dem Versuch, an einzelnen Beispielen nachzuweisen, daß ein ganz wesentliches Charakteristikum des islamischen „heiligen Krieges“ auch im christlichen „heiligen Krieg“ eine Rolle gespielt hat, und daß dessen Kenntnis und Beachtung möglicherweise einem besseren Verständnis christlicher „heiliger Kriege“ und der Kreuzzüge dient, ist der zweite Teil der Untersuchung gewidmet.

Der Aufbau der Arbeit ergibt sich aus dem oben Dargelegten: in einem ersten Teil werden die Ergebnisse der orientalistischen Untersuchung vorgelegt; im ersten Kapitel wird grundsätzlich zum „heiligen Krieg“ im Islam Stellung genommen, das zweite Kapitel ist der praktischen Seite dieser Institution gewidmet. In einem zweiten Teil wird in drei Kapiteln mitgeteilt, was die Gegenüberstellung von islamischem und christlichem „heiligen Krieg“ an Neuem für die Kreuzzugsvorgeschichte und -geschichte erbrachte. In einem abschließenden Kapitel wird kurz von Parallelen zwischen dem islamischen und christlichen „heiligen Krieg“ die Rede sein.

I. „HEILIGER KRIEG“ UND „HEILIGER KAMPF“ IM ISLAM

1. Absichten und Ziele der Kriege des Islam gegen die Ungläubigen

Es ist bekannt, daß der Prophet Muḥammad in seinem Offenbarungsbuch den Kampf gegen Nichtmuslims für verdienstvoll erklärt hat. Befragt man jedoch daraufhin den Koran, mit welchen Absichten dies geschah, so liegt die Antwort keineswegs klar zutage. Überhaupt wird man enttäuscht, sucht man im hl. Buch des Islam eine Auseinandersetzung mit dem Problem des Krieges an sich. Fragen wie die, ob ein Krieg berechtigt sei, ob sich Waffendienst und Gottesdienst verträgen, ob Friedenswahrung nicht ein höherer Wert sei als die Ausübung des Waffenhandwerkes u. ä., werden garnicht erst gestellt¹. Auch in diesem Punkte zeigt sich der Prophet frei von jeglichem Hang zum Theoretisieren², seine Kriegsverordnungen haben einen völlig anderen Charakter, den Charakter der *Werbung*.

Zunächst zögernd und überredend („Vorgeschrieben ist euch der Kampf, doch er ist euch zuwider. Aber es mag sein, daß ihr etwas verabscheut, das gut für euch ist, und es mag sein, daß ihr etwas gerne tut, das schlecht für euch ist“ — Sūra II, 212 f.), schließlich herausfordernd und drohend (Sūra IX, 82—86) werden den Muslims Notwendigkeit und Vorteile des Kampfes vor Augen gestellt. Zwar betont der Prophet im Rahmen dieser seiner Kriegswerbung die Verdienstlichkeit des Kampfes sehr stark, aber ein Aufschluß darüber, wie diese mit seiner theologischen Konzeption in Verbindung stand, läßt sich nur aus ganz vereinzelter Bemerkungen gewinnen; ihn expressis verbis zu geben, scheint dem Propheten nicht wichtig gewesen zu sein.

Formelhaft begegnet in den Versen, die den Krieg behandeln, der Ausdruck „für die Sache Gottes“³: „Gott liebt diejenigen, die für seine Sache kämpfen in Schlachtordnung, als wären sie ein festgefügtter Bau“ (Sūra LXI, 4); „Haltet solche, die für die Sache Gottes gefallen sind, nicht für tot, vielmehr sie leben, (gut) versorgt bei ihrem Herrn“ (Sūra III, 163) u. ä. öfter. Doch daraus ist nicht viel zu entnehmen, eben nur soviel, daß der Kampf und alles, was damit zusammenhängt, für Gott geschieht. Somit beschränken sich die Koranstellen, die auf unsere Frage, welche Ziele Muḥammad mit der Empfehlung des Kampfes verfolgte, Antwort geben können, auf Sūra VIII, 40, II, 188 und IX, 29⁴.

¹ S. II, 214 bildet insofern eine Ausnahme, als der Prophet hier Andere Zweifel an der Berechtigung eines Krieges äußern läßt, die er dann zerstreut. Doch die Einwände richten sich nicht gegen eine Kriegführung der muslimischen Gemeinde überhaupt, sondern bemängeln Waffengänge während der sog. hl. Monate, in denen nach altarabischem Recht die Waffen ruhen sollten.

² Vgl. Fr. BUHL, Art. „al-Ḳorʾān“ in EI, Bd. 2, c. 1141, Abschn. 3.

³ Wörtl.: „auf dem Wege Gottes“. OBBINK, De heilige Oorlog, S. 29 f. interpretiert — m. E. zu weit gehend — „für die von Gott geoffenbarte Religion“.

⁴ Sura XLVIII, 16: „... ihr werdet sie bekämpfen oder sie werden Muslims ...“ sagt nichts über das Ziel des Kampfes aus. Nur soviel ist daraus zu entnehmen,

Die beiden ersten haben fast den gleichen Wortlaut: „Und bekämpft sie (die Ungläubigen), bis es keine „fitna“ mehr gibt, und die (gesamte — S. VIII,40) Religion diejenige Gottes ist.“ Die Interpretation dieses Verses steht und fällt mit der Klarstellung dessen, was hier „fitna“ bedeutet; das zweite Glied des Temporalsatzes ist in seinem Bedeutungsinhalt von dem abhängig, was das erste Glied aussagt. Der Sinn von „fitna“ im Koran (darauf haben wir uns zu beschränken) ist nicht überall mit Sicherheit zu bestimmen (z. B. Sūra VI,23, X,85, LX,5), doch darf man als zugrundeliegende Bedeutung „Probe“, „Versuchung“ annehmen⁵. Eine solche Probe oder Versuchung kann Gott den Menschen auferlegen, um ihre Standhaftigkeit im Glauben an ihn zu prüfen und die Gläubigen von den Ungläubigen oder Heuchlern zu sondern (VII,154, XVII,62, XXI,36, XXII, 11 u. 52, XXXVII,61, XXXIX,50, LIV,27, LXXIV,31). Die göttliche „fitna“ kann den Menschen reichlich unbequem werden, sie kann „Heimsuchungen“, „Unglück“ bedeuten (V,75, XXI,36, XXII,11) und für die Ungläubigen zur Strafe werden (V,45, XXIV,63).

Neben einer „fitna“, die von Gott ausgeht, kennt der Koran eine andere, deren Urheber die Menschen sind. So werden Güter und Kinder, die ein Muslim besitzt, als Versuchung („fitna“) angesehen, die vom rechten Glauben abführen könnte (VIII,28, LXIV,15). Die stärkste und gefährlichste „fitna“ erfahren die Muslims jedoch von Seiten der sie umgebenden Ungläubigen⁶. Einiges über den Charakter dieser Versuchung sagen zwei Verse der 2. Sura aus: „... und vertreibt sie, woher sie euch vertrieben haben, denn die *fitna* ist schlimmer als der Totschlag ...“ (II,187); „... aber abwendig zu machen von Gottes Weg und ihn und die hl. Moschee (d. h. die Ka'aba in Mekka) zu verleugnen und sein Volk daraus zu vertreiben, ist schlimmer bei Gott (als der Kampf in den hl. Monaten), und die *fitna* ist schlimmer als der Totschlag ...“ (II,214). „Fitna“ ist wohl in beiden Versen der übergreifende Ausdruck für die vorher geschilderten Untaten der Ungläubigen⁷. Die Versuchung, die die Gemeinde Muḥammads von ihren Gegnern erfährt, besteht also in der Vertreibung von ihren Wohnsitzen, dem Versuch, sie von ihrem Glauben abzubringen, und der Nichtachtung ihrer geheiligten Stätten⁸. Dem allen mit der Waffe in der Hand entgegenzutreten, empfiehlt der Prophet seinen Anhängern in Sūra VIII,43 und II,188.

Halten wir fest: das nächstliegende Ziel, das der Prophet laut Sūra VIII, 43 und II,188 verfolgte, war nicht die Ausbreitung des muslimischen Glaubens, sondern der Schutz seiner Gemeinde vor der offenbar verlockenden Apostasie; der Übertritt der „Versucher“ zum Islam war nur die

daß die Kampfobjekte Nichtmuslims sein müssen; die Annahme des Islam schützt sie vor der Bekriegung.

⁵ Vgl. auch ABŪ ĠA'FAR MUḤ. B. ĠARĪR AT-ṬABARĪ, Kitāb ḡāmi' al-baiyān fī tafsīr al-Kur'an, Ed. in 30 Bdn. Kairo 1323—29 h., Bd. 9, S. 161, („fitna“ = „balā“); ABŪ BAKR AḤMAD B. 'ALĪ AR-RĀZĪ AL-ĠASSĀS, Kitāb aḥkām al-Kur'an, Ed. in 2 Bdn., Istanbul 1335 h., Bd. 1, S. 260, Z. 27 („fitna“ = „iḥtibār“).

⁶ Vgl. PARET, Mohammed und der Koran, S. 96, 140.

⁷ Vgl. dazu vor allem die Fortsetzung von Sura II, 214.

⁸ Vgl. AL-ĠASSĀS, Aḥkām al-Kur'an, a.a.O., Bd. 1, S. 259, Z. 3 f.

— für Muḥammad allerdings selbstverständliche — Folge des Sieges über sie.

Die dritte Koranstelle, die uns hier interessiert (IX,29), lautet: „Kämpft gegen diejenigen unter den Schriftbesitzern (d. h. Christen und Juden, die wie die Muslims eine Offenbarung in Buchform besitzen), die nicht an Gott und den Jüngsten Tag glauben, nicht verbieten, was Gott und sein Gesandter verboten haben, und nicht der wahren Religion anhängen, bis sie den Tribut gedemütigt aus der Hand⁹ entrichten.“ In diesem Vers ist für unsere Frage wichtig: obwohl die religiöse Verschiedenheit zwischen den Muslims einerseits und Christen und Juden andererseits ein wesentlicher Grund für die Aufnahme des Kampfes ist, bestimmt sie dennoch nicht sein Ziel, d. h. die Schriftbesitzer sollen nicht etwa bekehrt werden; das Ziel des Kampfes ist weltlicher Natur: tributäre Abhängigkeit.

Es bleibt noch die Frage zu beantworten, ob der Prophet des Islam etwa universale Ziele mit dem Gebot an seine Anhänger, zu den Waffen zu greifen, verfolgt haben könnte. Ist dies schon für seine prophetische Sendung unsicher¹⁰, so läßt es sich erst recht nicht für seine kriegerischen Ambitionen nachweisen. Die Absicht, die Gemeinde vor der Versuchung zu schützen, verrät die Auffassung von einer zeitlichen und räumlichen Begrenztheit des empfohlenen Kampfes. Die Versuchung hat ihr Ende gefunden, wenn Mekka in der Hand der Muslims ist, und wenn die Zugehörigkeit zum Islam nicht mehr die Notwendigkeit in sich schließt, Hab und Gut zu verlassen und nach Medina auszuwandern. Daß Muḥammad mit den Christen und Juden weiterreichende Ziele verfolgt habe, ist nicht nachweisbar und nicht wahrscheinlich. Mit den Schriftbesitzern in Sūra IX,29 dürften die Christen und Juden gemeint sein, die auf dem Boden der Arabischen Halbinsel siedelten.

Diese Auffassung wird uns auch von muslimischen Gelehrten, wie Ibn Šihāb az-Zuhrī (st. 124/742) und al-Ğaṣṣāš (st. 370/981) bestätigt, die die behandelten Koranverse II,188 und VIII,43 auf die ungläubigen Mekkaner und die Beduinen der Arabischen Halbinsel bezogen wissen wollen; das wiegt umso schwerer, als man in nachprophetischer Zeit diese Verse in universalem Sinne zu interpretieren pflegte¹¹.

⁹ So in der Übersetzung von M. HENNING, Neuauflage Stuttgart 1960, S. 184 + Anm. 7. E. GRÄF, Religiöse u. rechtliche Vorstellungen über Kriegsgefangene in Islam u. Christentum, S. 139, schlägt mit guten Gründen die Übersetzung „in bar“ vor. Diese Möglichkeit der Übersetzung führt unter anderen Vorschlägen auch ZAMAḤŠARĪ, Kaššāf, Bd. 1, S. 537, an.

¹⁰ Die Frage, ob der Prophet seine Sendung universal aufgefaßt habe, ist — soweit ich sehe — zuletzt eingehend von Fr. BUHL, Faßte Muḥammad seine Verkündigung als eine universelle, auch für Nichtaraber bestimmte Religion auf? Islamica 2, Leipzig 1926 (= Festschrift für August Fischer), S. 133—149, behandelt und im Wesentlichen negativ beantwortet worden. Dort auch die ältere Literatur.

¹¹ Ibn Šihāb zitiert bei ABŪ 'L-'ABBĀS AḤMAD B. YAḤYĀ AL-BALĀḌURĪ, Kitāb futūḥ al-buldān, ed. M. J. de GOEJE, Leiden 1866, S. 68. Über die Person des Ibn Šihāb vgl. GAL, G I, S. 64 f. und S. I, S. 102; I. GOLDZIEHER, Muhammedanische Studien, 2 Teile, Halle 1889—1890, T. 2, S. 38 f.; dort auch die Quellenangaben. Die älteste Biographie über ihn AḤMAD B. 'ABD ALLĀH AL-ISFAḤĀNĪ

Soweit das Zeugnis des Koran. Der Kampf, den der Prophet seinen Anhängern nahelegte und als für die Sache Gottes geschehend kennzeichnete, hatte zweifellos religiöse Gründe: er galt allen, die sich weigerten, die prophetische Sendung und die Verkündigung Muhammads anzuerkennen; dennoch war sein Ziel nicht die Ausbreitung des muslimischen Glaubens. Durch den Kampf sollte sich die junge islamische Gemeinde vor der Versuchung, ihrem Glauben abzuschwören, schützen und sich, da sie ja seit der Auswanderung des Propheten nach Medina allmählich auch zu einer politischen Gemeinschaft geworden war, materielle Vorteile verschaffen. Dieser Kampf war räumlich und zeitlich begrenzt, noch fehlten ihm universale Ziele; diese wurden erst nach dem Tode des Propheten proklamiert.

Nur scheinbar widerspricht der im Koran erkennbaren nicht-missionarischen Zielsetzung des Kampfes die Praxis des Propheten, vor dem Kampf die Gegner zur Annahme des Islams aufzufordern (da'wa)¹². Dem übergreifenden Ziel, die muslimische Gemeinde zu schützen und zu fördern, war auch durch das Hinzukommen neuer Anhänger des Islam gedient. Nur als ein Mittel zur Verwirklichung dieses Zieles — ein Mittel, das Muḥammad in seiner Eigenschaft als Prophet ja nun auch nahe lag — ist die „da'wa“ anzusehen, nicht als ein Indiz für den Charakter dieses Zieles selbst.

Es wurde eingangs schon bemerkt, daß die koranischen Kampfgebote, da sie vornehmlich den Zweck der Werbung hatten, nur wenig für die Frage nach dem Ziele des empfohlenen Kampfes hergeben; und dieses Wenige ist, wie sich zeigte, auf die Verhältnisse der noch kleinen medinensischen Gemeinschaft zugeschnitten. Einige Jahrzehnte aber nach dem Tode des Propheten sollten diese nur beiläufig geäußerten und auf ganz bestimmte historische Gegebenheiten gemünzten Bemerkungen einer ins Ungemessene angewachsenen Zahl von Muslims die Ziele ihres Kampfes gegen Andersgläubige angeben. Es ist daher nicht verwunderlich, daß das spärliche Zeugnis des Koran mannigfache Erweiterungen und Änderungen im Ḥadīṭ und in der theologisch-juristischen Literatur (fiḫh) erfahren hat. Was z. B. sollte ein Muslim zur Zeit eines 'Umar, da die

(ABŪ NU'AIM) Ḥilyat al-awliyā', Ed. Kairo in 10 Bdn. 1932—38, Bd. 3, S. 360 ff. AL-ĞASSĀS, Ahkām al-Kur'ān, a.a.O., Bd. 1, S. 261 oben.

¹² Es besteht vorerst kein Grund, die entsprechenden Nachrichten im Ḥadīṭ anzuzweifeln (sie sind so häufig, daß es sich erübrigt, Einzelbelege zu erbringen. Als Beispiel sei zitiert MUḤ. B. AL-ḤASAN AŞ-ŞAIBĀNĪ, Kitāb as-siyar al-kabir, Ed. Kairo 1957/58, Bd. 1, Nr. 61, S. 77). Wollte man Muhammad die Einrichtung der „da'wa“ absprechen, müßte man Gründe für ihre Einführung in nachprophetischer Zeit namhaft machen. Das dürfte schwierig sein, denn die Aufforderung an den Gegner, den Islam anzunehmen, war für die Kriegführung eher ein Hindernis als ein Vorteil; machte sie doch — um ein Beispiel zu nennen — einen Überraschungsangriff unmöglich. So erwecken denn auch die Abhandlungen der ältesten islamischen Juristen über die „da'wa“ eher den Eindruck, daß man sie als eine etwas unbequeme Zugabe des Heidenkrieges mit in Kauf nahm, als daß man sie proklamieren wollte. Vgl. ṬABARĪ, Kitāb iḥtilāf al-fukahā', ed. J. Schacht, Das Konstantinopler Fragment des Kitāb iḥtilāf al-fukahā' des Abū Ġa'far Muḥ. b. Ġarīr at-Ṭabarī, Leiden 1933, S. 2 f..

Zugehörigkeit zur Religion Muḥammads nur Vorteile bot, noch mit dem Gebot anfangen, zu kämpfen, bis die Versuchung aufhöre?

Es braucht nicht eigens gesagt zu werden, daß auch in der Folgezeit der Kampf gegen Ungläubige als „für die Sache Gottes“ geschehend angesehen wurde, und daß die Muslims Gott jederzeit auf ihrer Seite glaubten, doch darüber, was nun „die Sache Gottes“ war, für die gekämpft wurde, gingen die Auffassungen oft weit auseinander. Es wäre interessant, einmal die gesamte islamische Historiographie daraufhin zu untersuchen, welche Absichten und Ziele für die Kämpfe gegen Nichtmuslims — falls überhaupt darauf eingegangen wird — namhaft gemacht werden. Das kann hier natürlich nicht geschehen; die folgenden Ausführungen stützen sich vor allem — wenn auch nicht ausschließlich — auf Zeugnisse aus dem Ḥadīṭ und der theologisch-rechtlichen Literatur, die allerdings — vor allem der Ḥadīṭ — ein Spiegel der Meinungen ihrer Zeit sind und ihrerseits wiederum zu anderen Zeiten auf die Vorstellungen vom Heidenkampf bestimmend eingewirkt haben.

Der Systematik halber sollen die verschiedenen Auffassungen vom Kampf gegen Ungläubige nacheinander in Sachgruppen unterteilt und abgehandelt werden.

Mission

Der Gedanke, Mission zu treiben, ist dem Islam, wie allen Religionen, die mehr sein wollen als Stammeskult, keineswegs fremd¹³. Mission mit der Waffe in der Hand wird als eines der Ziele des Heidenkampfes angegeben. „Mir ist geboten, die Menschen zu bekämpfen, bis sie sagen: es gibt keinen Gott außer Allah“¹⁴, soll der Prophet geäußert haben. Aus Ṭabarī's (st. 923) Kommentar zu Sūra VIII,40 erfahren wir, daß Ṭabarī selbst und, bis auf eine Ausnahme, die von ihm angeführten Autoritäten das Wort „Versuchung“ (fitna) mit „Unglaube“ (ṣirk) paraphrasieren¹⁵. Ibn 'Abbās (st. 687/88, 688/89 od. 689/90) sprach sich folgendermaßen über den Zweck der Kriege gegen Ungläubige aus: „Der Prophet pflegte niemals Leute zu bekämpfen, bevor er sie nicht zum Islam eingeladen hatte; das tat er deswegen, weil sie (die Ungläubigen) nicht wissen, wofür sie (die Muslims) kämpfen. Vielleicht glauben sie, die Muslims seien Räuber, die es auf ihr Geld abgesehen haben. Wüßten sie aber, daß die Muslims für die Einladung zum Glauben kämpfen, so würden sie vielleicht nachgeben und zum rechten Glauben geführt werden“¹⁶.

¹³ Über die Mission im Islam unterrichtet eingehend Th. W. ANOLD, *The preaching of Islam*, London 1935.

¹⁴ Überliefert bei BUHĀRĪ, Ṣaḥīḥ, ed. M. L. Krehl u. Th. W. Juynboll in 4 Bdn., Leiden 1862—1908, Bd. 2, ḡihād 102, S. 236. Ferner, mit fast gleichem Wortlaut bei ABŪ DĀ'UD, Ṣaḥīḥ sunan al-Muṣṭafā, Ed. Kairo 1348 h. in 2 Bdn., Bd. 1, ḡihād 96, S. 411 und NAṢĀ'Ī, Sunan, Ed. Kairo o. J. in 2 Bdn., Bd. 2, ḡihād 1, S. 53.

¹⁵ ṬABARĪ, Tafsīr, a.a.O., Bd. 9, S. 161—163.

¹⁶ Zitiert bei ABŪ BAKR MUḤ. B. AḤMAD AS-SARAḤSĪ, Kitāb al-mabsūṭ, Ed. Kairo in 30 Bdn. 1324 h. ff., Bd. 10, S. 6.

Was der Prophet in Sūra VIII,40 und II,188 nur als die natürliche Folge des vordringlichen Zieles, die wirklichen oder möglichen Versucher seiner Gemeinde unschädlich zu machen, angesehen hatte, nämlich die Annahme des Islam durch die besiegten Gegner und eines seiner Mittel zur Erreichung dieses Zieles, die Aufforderung an den Gegner, den Islam anzunehmen, wird hier zum alleinigen Prinzip des Kampfes gegen Heiden erhoben. Aus Muhammads „Und bekämpft sie, bis die Versuchung aufhört“ wurde „Und bekämpft sie, bis der Unglaube aufhört“, aus dem Kampf Muhammads gegen die Versucher, dem die Aufforderung zum Islam vorausging, wurde ein Kampf um dieses Aufrufes willen.

Reine Missionskriege hat der Islam nicht gekannt; dennoch ist es für uns wichtig zu wissen, daß es Leute gab — und ihre Zahl scheint nach der Häufigkeit zu urteilen, in der solche Anschauungen in den Quellen faßbar werden, nicht gering gewesen zu sein —, die in den Heidenkriegen¹⁷ des Islam Missionskriege sehen wollten.

Die Förderung des Islam in seiner Eigenschaft als religiös-politisches Gebilde

Der Islam war nicht nur eine Religionsgemeinschaft. Seit dem Auszug des Propheten nach Medina war er auch Staatswesen. Diese Doppel-eigenschaft der muslimischen Gemeinde¹⁸ hat ihre Auffassungen vom Zweck des Krieges gegen Ungläubige wesentlich beeinflußt. Für das religiös-politische Gebilde „Islam“ waren materielle Gewinne, welcher Art auch immer, mindestens ebenso wichtig wie das Hinzukommen neuer Anhänger zu der Religion „Islam“, auch damit war „der Sache Gottes“ gedient.

Schon Muhammads Kampf gegen die Versucher galt — wie sich zeigen ließ — nicht allein dem geistlichen Wohl seiner Gemeinde und nur implicite der Gewinnung neuer Anhänger. Mit dem Kampf gegen die Schriftbesitzer verfolgte er sogar ausdrücklich ein materielles Ziel: die Unterworfenen sollten einen Tribut an die muslimische Gemeinde entrichten.

In der Folgezeit tritt in den theoretischen Erörterungen über die Zielsetzung des Heidenkampfes der Gedanke der Machterweiterung des Islam entscheidend in den Vordergrund. Das geschah notwendigerweise auf Kosten des Missionsgedankens, der zwar auch noch — und in reinerer Form als zu Zeiten des Propheten — vertreten wurde, aber aus Gründen,

¹⁷ Es werden hier die Ausdrücke „Kampf gegen Heiden“ und „Heidenkriege“ unterschiedslos für alle kriegerischen Auseinandersetzungen mit Nichtmuslims verwandt und das wird im Laufe der Untersuchung noch öfter geschehen. Man könnte derartige Formulierungen beanstanden, da doch schon im Koran der Kampf gegen Ungläubige (= „Heiden“) und der gegen „Schriftbesitzer“ deutlich voneinander geschieden werden und diese Unterscheidung auch in den islamischen Rechtsbüchern konsequent beibehalten wurde. Doch ist zu sagen, daß dieser Unterschied in der Praxis schon bald völlig verwischt wurde, und daß es vollends für den verdienstvollen Kampf des einzelnen Muslim gegen Nichtmuslims, wovon unten vor allem die Rede sein wird, gleichgültig war, ob er gegen Ungläubige oder gegen „Schriftbesitzer“ gekämpft wurde. Es ist daher hier der Sache nur angemessen, Ausdrücke wie „Heidenkriege“ o. ä. auf alle auswärts geführten Kriege der islamischen Staaten anzuwenden.

¹⁸ Vgl. R. HARTMANN, Religion des Islam, S. 100; ders., Islam und Nationalismus, S. 3—7, 11 ff.

die jetzt darzulegen sind, immer mehr in Gegensatz zu dem Gedanken der Machterweiterung des Islam geriet. Die finanzielle Basis des jungen islamischen Staates nämlich bildeten die regelmäßig einkommenden und bald den Charakter einer Steuer annehmenden Tributzahlungen der unterworfenen *Nichtmuslims*, während die Muslims nur die verhältnismäßig geringe sog. „Almosensteuer“ (*zakāt* od. *ṣadaqa*) zu zahlen hatten. Ein solches Steuersystem, das in der Hauptsache die Ungläubigen belastete und die Gläubigen weitgehend ungeschoren ließ, mußte dazu führen, daß das Interesse am Proselytenmachen nicht nur sank, sondern der Übertritt von Ungläubigen zum Islam sogar als bedrohlich angesehen wurde und als Ziel der Heidenkämpfe auszuschneiden hatte¹⁹. Ein instruktives Beispiel für dieses Ausschneiden des Missionsgedankens aus dem Komplex der mit dem Kampf gegen Ungläubige verbundenen Ziele liefert die Verwendung des Begriffes „Mağūs“: „Mağūs“ hießen ursprünglich die Anhänger des Zoroaster-Glaubens, die „Feueranbeter“, die — wie den Muslims bekannt war — vor allem im persischen Sassanidenreich beheimatet waren. Nach der Tradition hat Muḥammad einer Gruppe von Zoroastriern in Bahrain bei ihrer Unterwerfung die gleichen Zugeständnisse wie den „Schriftbesitzern“ (Christen und Juden) gemacht, d. h. ihnen gegen Zahlung eines Tributs freie Religionsausübung gewährt²⁰. In der Folgezeit nun erklärte man unterworfenen Stämme oder Völker der verschiedensten Glaubensrichtungen kurzweg als „Mağūs“ (so wurden Berberstämme und sogar Normannen zu „Feueranbetern“) und gewährte ihnen damit großzügig freie Religionsausübung, konnte dafür aber hohe Steuern von ihnen einziehen²¹.

So fehlt denn auch in den Quellenzeugnissen, die sich für Machterweiterung des Islam durch Kriege gegen die Ungläubigen aussprechen, der Missionsgedanke völlig. Der Islam soll die allgemeine Oberherrschaft erlangen, er soll gestärkt, nicht aber ausgebreitet werden: So in einem dem Propheten in den Mund gelegten Ausspruch, man solle dafür kämpfen, „daß die Lehre Gottes die oberste (*a'lā*) werde“²² oder in einem ebenfalls fingierten Hadīṭ, das die Benutzung arabischer Bögen propagiert, „denn durch sie stärkt Gott eure Religion und öffnet euch die Länder“²³; das letzte Zitat gibt deutlich genug zu verstehen, worin die Stärkung der Religion bestehen sollte.

Ein angeblicher Prophetenausspruch, den Buḥārī (st. 870) überliefert, belehrt uns, daß man aus der göttlichen Sendung des Propheten Muḥam-

¹⁹ Vgl. P. OSZTERN, Der heilige Krieg nach muhammedanischem Recht, Ungarische Rundschau für historische und soziale Wissenschaften, Jahrg. 6, 1915, S. 682; und J. WELLHAUSEN, Das arabische Reich und sein Sturz, Berlin 1902, S. 18.

²⁰ TIRMIDĪ, Ṣaḥīḥ, Ed. Kairo 1350—1352h., Bd. 7, siyar 31, S. 84—86.

²¹ Vgl. R. BRUNSCHVIG, Ibn Abdalhakam et la conquête de l'Afrique du Nord par les Arabes. Étude critique, Annales de l'Institut d'études orientales 6, Alger 1942—47, S. 111 f.

²² ABŪ DĀ'UD, a.a.O., Bd. 1, ḡihād 24, S. 394; ähnlich NASĀ'Ī, a.a.O., Bd. 2, ḡihād 21, S. 58.

²³ IBN MĀĞAH, Sunan, Ed. Kairo in 2 Bdn. 1313h., Bd. 2, ḡihād 18, S. 188; ähnlich ṬABARĀNĪ (st. 971) zitiert bei SUYŪTĪ, Kanz al-'ummāl, Ed. Haiderabād in 8 Bdn. 1312—1314 h., Bd. 2, Nr. 5758, S. 269.

mad vor allem das Recht zur kriegerischen Eroberung von Ländern herleitete: „Ich bin gesandt“, so läßt man den Propheten sprechen, „mit der gesamten Lehre; durch Schrecken wird mir der Sieg verliehen, und im Schlafe wurden mir die Schlüssel zu den Schätzen der Erde dargebracht und in meine Hände gelegt“; Abū Huraira (st. 676—78), der diesen Ausspruch vom Propheten gehört haben will, fügt hinzu: „Der Bote Gottes ist (von uns) gegangen und ihr sollt sie (die Schätze) herausholen“²⁴. Eine bei Nasā'ī (st. 915) aufgezeichnete Tradition, die sich von vornherein dadurch als fingiert zu erkennen gibt, daß dem Propheten die Gabe der Weltschau zugestanden wird, streicht den Eroberungsgedanken als das Ziel muslimischer Heidenkämpfe noch stärker heraus. Dort lesen wir, daß während der Aushebung des berühmten Medinensischen Grabens (Muḥammad hatte, als er im Jahre 627 einen Angriff der noch heidnischen Mekkaner auf Medina erwartete, zum besseren Schutz der Stadt einen Graben ausheben lassen) dem Propheten plötzlich Städte und Länder der Perser („des Kisrā“) der Byzantiner („des Kaïsar“) und der Abessinier deutlich vor Augen gestanden seien. Darauf hätten sich die Bitten seiner Anhänger („aṣḥāb“) an ihn gerichtet: „Bitte zu Gott, er möge sie (die Städte und Länder) uns öffnen, uns ihre Häuser als Beute geben und uns ihre Länder mit unseren Händen zerstören lassen. Diesen Bitten habe Muḥammad — die Abessinier ausgenommen — stattgegeben“²⁵. Charakteristisch für diese Auffassung des Kampfes „für die Sache Gottes“ als Förderung des religiös-politischen Gemeinwesens „Islam“ ist ferner eine Tendenz zur Universalität: „Die Lehre Gottes soll die *höchste* werden“, dem Propheten sind „die Schlüssel zu den Schätzen der Erde“ verliehen worden, und die Länder der Byzantiner, Perser und Abessinier, die, von Muḥammad in einer Vision erschaut, den Muslims — mit Ausnahme Abessinien — zur Eroberung freigegeben werden, stellen wohl eine Umschreibung der Ökumene dar²⁶.

Verteidigung des Islam

Als im 8./9. Jh. die islamische Expansion an vielen Stellen zum Stehen gekommen war, und die bekriegten Völker nun ihrerseits zum Gegen-

²⁴ BUḤĀRĪ, Ṣaḥīḥ, a.a.O., Bd. 2, ḡihād 122, S. 242 f. = NASĀ'Ī, a.a.O., Bd. 2, ḡihād 1, S. 52 f.; ähnlich TIRMIDĪ, a.a.O., Bd. 7, siyar 5, S. 42.

²⁵ NASĀ'Ī, a.a.O., Bd. 2, ḡihād 42, S. 64 f.. Vgl. auch MUSLIM, Ṣaḥīḥ, fitan 19, Bd. 8, S. 171, der ein inhaltlich ähnliches Ḥadīṭ überliefert (das gleiche Ḥadīṭ auch bei ḤANBAL, DĀ'UD, TIRMIDĪ u. MĀĞAH; die Stellen bei WENSINCK, Concordance, Bd. 2, S. 369, s. v. „zawā“).

²⁶ Der Universalanspruch des Islam, der hier mit der Waffe in der Hand vertreten werden soll, findet sich auch im Zusammenhang mit der Sendung des Propheten, die für die gesamte Welt als verbindlich erklärt wird. Missionsbotschaften Muḥammads an die Potentaten der damaligen Zeit, unter ihnen als die bedeutendsten der byzantinische Kaiser und der persische König, wurden, um den Beweis zu erbringen, daß schon der Prophet derartige Ansprüche gestellt habe, sorgfältig fingiert, und es wird eine Aussendung von „Aposteln“ durch den Propheten überliefert, die allerdings als eine Neuauflage der Pfingstgeschichte unschwer zu erkennen ist. Vgl. für diese Fragen, die hier nicht behandelt werden können, FRANTS BUHL, Faste Muhammad . . ., a.a.O., S. 135 ff.; W. M. WATT, Muhammad at Medina, Oxford 1956, Exkurs D, S. 345 ff.; die betreffenden Quellenstellen sind zusammengestellt bei LEONE CAETANI, Annali dell'Islam I, Milano 1905, S. 728 ff..

angriff übergangen, begann unter den Zielen, die von seiten der Theologen für den Kampf „für die Sache Gottes“ namhaft gemacht wurden, die Verteidigung des Islam eine Rolle zu spielen. Mālik b. Anas (st. 795/6), der Begründer der nach ihm benannten Richtung im islamischen Recht, drückt einen derartigen Gedanken negativ aus: unterbliebe der Kampf gegen Ungläubige, „so wäre dies zum Schaden der Anhänger des Islam“²⁷, und der spanische Mālikit ‘Abd al-Malik b. Ḥabīb (st. 852 od. 853) befürchtet von einem Nachlassen im Heidenkampf, daß dann „der Islam gering geachtet würde, daß man seine Gebiete verwüsten, seine Frauen verkaufen würde, der Polytheismus und seine Anhänger aber die Überhand gewännen“²⁸. Der Ḥanafit Sarāḥsī (st. 1090) nennt unter den Zielen des islamischen Heidenkampfes neben „der Stärkung der Religion“ und „der Unterwerfung der Polytheisten“ auch „die Abwehr des Unheils (d. h. der Polytheisten) von den Muslims“²⁹.

Ein dem Gedanken der Verteidigung sehr ähnliches Ziel schließlich, das der „Rache für Gott und seine Religion an den Scheußlichkeiten der Ungläubigen“, soll dem (damals noch) Emir von Cordoba ‘Abd ar-Rahmān III. bei einem Feldzug gegen nordspanische Christen (924) nach Aussagen des Chronisten ‘Arib b. Sa’d vor Augen gestanden haben³⁰.

Wir haben, wenn auch nur mit ganz groben Strichen, ein Bild davon zu zeichnen versucht, welche Vorstellungen von den Absichten und Zielen des Kampfes „für die Sache Gottes“ gegen Andersgläubige bei den Muslims herrschend waren. Im Rahmen unserer Untersuchung muß jetzt die Frage gestellt werden, ob wir aufgrund dessen die Heidenkriege des Islam als „heilige Kriege“ ansprechen können. Fassen wir als „heilige Kriege“ bewaffnete Unternehmungen auf, bei denen die Religion allein das Gesetz des Handelns bestimmte und nicht zugleich Volkswohl, Landesverteidigung, Staatsinteresse oder nationale Ehre mit im Spiele waren³¹, dann hat es „heilige Kriege“ im Islam auf staatlicher Ebene nie gegeben. Missionskriege, die als hl. Kriege angesprochen werden können, waren die Kämpfe der Muslims noch nicht einmal zu Lebzeiten des Propheten. In der Folgezeit wurde der Missionskrieg zwar theorethisch konzipiert, aber nicht in die Tat umgesetzt. Der Charakter des islamischen Staates (oder später der islamischen Staaten) als Gemeinschaft, in der

²⁷ MUHAMMAD B. ‘ABD ALLĀH B. ABĪ ZAMANĪN zitiert diesen Ausspruch Māliks in seinem „Kitāb ḳidwat al-ḡazī“, Ms. 5349 der Biblioteca Nacional, Madrid (Catálogo Robles Nr. 575/5) f. 22v, Z. 7.

²⁸ Ebd., f. 23r, Z. 1 f.

²⁹ Kommentar zu Nr. 9 von Aṣ-ṢAIBĀNĪ’S Kitāb as-siyar al-kabīr, a.a.O., I. S. 16.

³⁰ Zitiert bei IBN ‘IDĀRĪ AL-MARRĀKUṢĪ, Kitāb al-bayān al-muḡrib fī aḥbār al-Andalus wa ‘l-Maḡrib, Bd. 2, ed. Dozy, Leiden 1851, S. 197. Über die Person des ‘Arib b. Sa’d, der als Sekretär des spanischen Kalifen Al-Ḥakam II. al-mustansir bi ‘llāh (961-976) fungierte (st. 980?), unterrichtet eingehend R. Dozy in der Einleitung zu seiner Edition von Ibn ‘Idārī’s Kitāb al-bayān, a.a.O., Bd. 1, S. 31—63.

³¹ Ich folge hierin der Definition, die Carl ERDMANN, Die Entstehung des Kreuzzugsgedankens, Neudruck Darmstadt 1955, Einleitung, S. 1 vom „hl. Krieg“ gegeben hat.

Religion und Politik untrennbar miteinander verbunden waren — das gilt sowohl für den Herrscher, der zugleich religiöses Oberhaupt war, wie auch für den einzelnen Untertan, dessen Name „Muslim“ die Zugehörigkeit zu einer Religionsgemeinschaft und zu einem Staatswesen bezeichnete — verhinderte es, daß der Kampf gegen Ungläubige ein reiner Religionskrieg wurde: zwar ging es gegen Ungläubige, aber diese waren zugleich die natürlichen Feinde des Staates, zwar wurde „für die Sache Gottes“ gekämpft, aber „die Sache Gottes“ fiel mit dem Wohl des Staates zusammen.

Auf der anderen Seite bewirkte eben dieser Charakter des islamischen Staates, daß bei allen auswärts geführten Kämpfen die Religion eine bedeutende Rolle spielte; das nun ließ im Islam ein historisches Phänomen entstehen, das man vielleicht am besten mit dem Ausdruck „heiliger Kampf“ kennzeichnet; darunter verstehen wir die kriegerische Betätigung einer einzelnen Person, zu der vornehmlich religiöse Gründe den Anlaß geben, und die nicht durch materielle Ziele oder zwingende äußere Gründe mit bestimmt ist. Davon soll auf den folgenden Seiten die Rede sein. Doch bevor wir dazu übergehen, ist es nötig, einen bisher sorgfältig vermiedenen Terminus, der in der islamischen Literatur im Zusammenhang mit den Kämpfen gegen Ungläubige immer wieder auftaucht, den Terminus „*ḡihād*“, näher zu untersuchen.

Was ist „*ḡihād*“ ³²?

Das Wort „*ḡihād*“ (von *ḡahada*, *yūḡāhidu*; auch in der Form: *muḡāhada* vorkommend; Partizip: *muḡāhid*), das oft mit, öfter aber ohne den Zusatz „für die Sache Gottes“ (*fī sabīli 'llāh*) in der islamischen Literatur begegnet, ist fast immer durch die Formulierung „Kampf gegen Ungläubige“ oder „Bekämpfung der Ungläubigen“ richtig wiedergegeben ³³. Die in der Sekundärliteratur gängige Übersetzung dieses Wortes mit „heiliger Krieg“ (bzw. „*guerre sainte*“, „*guerra santa*“, „*holy war*“ ³⁴) trifft aus zwei Gründen nicht das Richtige: sie erweckt einmal den Eindruck, als könne „*ḡihād*“ ein bestimmtes, räumlich und zeitlich begrenztes kriegerisches Unternehmen bezeichnen; das ist aber nicht der Fall, es gibt zwar „heilige Kriege“, aber keine „*ḡihād*’s“ (das Wort hat keinen Plural). Zum Zweiten trägt „*ḡihād*“ nicht immer gleich einen Heiligenschein: es sei darauf verwiesen, daß Ibn al-Aṭīr (st. 1234) sogar einen „*ḡihād*“ von Christen gegen

³² „*ḡihād*“ wird hier nur in seiner „kriegerischen“ Bedeutung behandelt. Der verschiedenartige sekundäre Gebrauch von „*ḡihād*“, wie z. B. der „ḡ.“ des Sūfi gegen sein eigenes Ich u. ä. bleibt außer Betracht.

³³ Die grammatische Erklärung: Infinitiv des III. Stammes der Wurzel „ḡ-h-d“ „sich bemühen“; also eigentlich: „sich für etwas bemühen“. Für die Erklärung des historischen Phänomens „*ḡihād*“ ist die grammatische Herleitung jedoch nur von geringer Bedeutung.

³⁴ Eine Ausnahme: R. LEVY, *An Introduction to the Sociology of Islam*, 2 Bde. London 1931—33, Bd. II, S. 337, der „*ḡihād*“ mit „struggle against infidels“ paraphrasiert.

³⁵ Kāmil at-tawārīḥ, ed. Tornberg, Bd. 10, Leiden 1874, S. 186. Im Zusammenhang mit seiner legendären Vorgeschichte des 1. Kreuzzuges: Roger von Sizilien

Muslims kennt ³⁵, zwar ein Ausnahmefall, aber zugleich ein Zeichen dafür, in wie hohem Maße säkularisiert dieser Begriff angewandt werden kann.

In der Regel also „Kampf gegen Ungläubige“; und hierbei lassen sich zwei Begriffsinhalte deutlich voneinander unterscheiden:

1. Allgemein

In einer ganz allgemeinen, umfassenden Bedeutung begegnet „ğihād“ z. B. in Kapitelüberschriften theologisch-juristischer Abhandlungen. Unter „Buch vom ğihād“ oder „Kapitel vom ğihād“ findet der Leser alles, was den Kampf gegen Ungläubige betrifft, von der Begründung seiner Verdienstlichkeit über die Regelung der Beuteverteilung bis zu spitzfindigen juristischen Erörterungen darüber, unter welchen Umständen und wie lange ein mit Nichtmuslims geschlossener Schutzvertrag (amān) Gültigkeit hat ³⁶. Ähnlich umfassend und wenig konkret verwendet der Geograph Ibn Ḥawḳal (10. Jh.) den Terminus „ğihād“, wenn er von Transoxanien rühmt, „es gäbe keine Gegend im Islam, die einen größeren Anteil am „ğihād“ habe“ ³⁷ oder das spanische Guadalajara in der Weise kennzeichnet, daß „auf ihm die Hauptlast des „ğihād“ gegen Gallizien ruhe“ ³⁸. Ebenso schließlich will die Lobrede auf den Kalifen Hārūn ar-Rašīd betreffs „seines Scharfblicks im „ğihād““, die uns Balāḍurī (st. 892) überliefert ³⁹, nur eine ganz allgemeine Aussage über die Kämpfe des ‘Abbāsidenherrschers gegen die Byzantiner machen. — Die Beispiele ließen sich leicht vermehren.

2. Tätigkeit einer einzelnen Person

Neben dieser allgemeinen hat „ğihād“ eine ganz spezielle Bedeutung: er kann die Tätigkeit einer einzelnen Person bezeichnen, jeder Muslim kann „ğihād“ machen — und dieser Inhalt des Begriffes ist zugleich sein eigentlicher und ursprünglicher, von dem der erweiterte Inhalt nur eine Ableitung darstellt. Es ist nicht schwierig, Belege für diesen an die einzelne Person gebundenen Tätigkeitscharakter des „ğihād“ beizubringen; hier einige beliebig herausgegriffene Beispiele: in einem sowohl in der Muwaṭṭa’ des Mālik b. Anas (st. 795/6) wie auch in der Traditionsammlung des Nasā’ī (st. 915) überlieferten Ḥadīṭ erscheinen nebeneinander „Leute des Betens“, „Leute des Almosengebens“, „Leute des Fastens“ und „Leute des ğihād“ ⁴⁰. Es begegnet eine For-

soll danach dem Franken Balduin, der einen Kriegszug gegen Tunesien plante, den Rat gegeben haben: „Wenn du „ğihād“ gegen die Muslims vorhast, dann ist es das Beste, Jerusalem zu erobern“.

³⁶ Es erübrigt sich Einzelbelege anzuführen. Neben Kitāb as-siyar ist Kitāb al-ğihād die am häufigsten vorkommende Bezeichnung für die den Kampf betreffenden Abhandlungen in islamischen Rechtsbüchern.

³⁷ Kitāb šūrat al-ard, 2. Ed. (in der „Bibliotheca Geographorum Arabicorum“) H. J. KRAMERS, Bd. 2, Leipzig-Leiden 1939, S. 467.

³⁸ Ebd., Bd. 1, S. 117.

³⁹ BALĀḌURĪ, Futūḥ al-buldān, a.a.O., S. 163.

⁴⁰ Muwaṭṭa’, Ed. Kairo 1348 h., Bd. 1, S. 312 (ğihād, bāb 51); Nasā’ī, Sunan, a.a.O., Bd. 2, ğihād, bāb 20, S. 58.

mulierung wie die, daß jemand „den ġihād“ kann“⁴¹. „Ġihād“ kann ein Possessivsuffix tragen: „Veruntreut keine Beutestücke, dann schlägt euch *ener* „ġihād“ zum Guten aus“⁴². Auf die Frage, welcher „ġihād“ der beste sei, antwortet Muḥammad: „Diejenige Person, welche unter Einsatz von Gut und Leben gegen die Polytheisten kämpft“; diese Antwort wäre völlig unverständlich, wenn man unter „ġihād“ nicht die Tätigkeit einer einzelnen Person verstünde⁴³. Der Prophet soll ferner „den ġihād für die Sache Gottes“ und „den Glauben an Gott“ für die „vorzüglichsten Taten“ erklärt haben⁴⁴. Der Tunesier Abū 'l-'Arab Muḥ. b. Aḥmad b. Tamīm at-Tamīmī (st. 333/945) unterrichtet uns von einem Ausspruch des Kairawaner Rechtsgelehrten und Traditionariers Buhlūl b. Rāšid (st. 183/799—800) folgenden Wortlauts: „Alle frommen Werke sind im Vergleich zum „ġihād“ nicht mehr als Spucke im Ozean, und alle frommen Werke einschließlich des „ġihād“ sind im Vergleich zum Streben nach Wissen (ṭalab al-'ilm) nicht mehr als Spucke im Ozean“⁴⁵. Muḥammad aš-Saibānī's (st. 805) Ansicht, daß jemand, der sich kämpfend in den Besitz eines Priesterkopfes, für den ein Preis ausgesetzt ist, bringe, diesen Preis zu Recht bekomme, aber keinen Anspruch auf Dotierung habe, wenn er kampfflos die geforderte Leistung erfülle, kommentiert Sarāḥsī, im letzteren Falle „*sei das, was er tue* (fi'luḥū)“, kein „ġihād“⁴⁶. Auch für diese Bedeutung von „ġihād“ finden sich in der islamischen Literatur die Belege auf Schritt und Tritt.

Aufgrund dieser philologischen Untersuchung des Begriffes „ġihād“ ergibt sich eine methodische Folgerung: das Thema „ġihād“ könnte unter zwei verschiedenen Gesichtspunkten behandelt werden; man könnte die in den einzelnen Ländern des islamischen Herrschaftsgebietes geführten Kriege gegen Nichtmuslims in ihren Motiven und ihrem Ablauf untersuchen und darstellen, man könnte ferner den Charakter, die Verbreitung und die Wirkungen der „ġihād“-Tätigkeit der einzelnen Muslims in den Mittelpunkt der Betrachtung stellen. In beiden Fällen würde man der Bedeutung von „ġihād“ in den arabischen Quellen gerecht.

⁴¹ ABŪ BAKR AḤMAD B. AL-HUSAIN AL-BAIḤAKĪ, Kitāb as-Sunan al-kubrā, Ed. Haidarābād (In 10 Bdn.), 1344—1355h. Bd. 9, Siyar S. 23, Z. 27.

⁴² BALĀḌURĪ, Futūḥ al-buldān, a.a.O., S. 407.

⁴³ BAIḤAKĪ, as-Sunan al-kubrā, a.a.O., Bd. 9, siyar, S. 164. Ähnlich, zumindest was die grammatische Konstruktion betrifft, IBN MĀĞAH, Sunan, a.a.O., Bd. 2, ġihād, bāb 15, S. 183.

⁴⁴ NASĀ'Ī, Sunan, a.a.O., Bd. 2, ġihād, bāb 32, S. 62 und IBN ABĪ ZAMANĪN, Kidwat al-ġāzi, a.a.O., f. 21v, Z. 8 f.

⁴⁵ Kitāb ṭabakāt 'ulamā' Ifrikiya, ed. MOHAMMED BEN CHENEB, Classes des Savants de l'Ifriqiya par Abu l-'Arab Mohammed ben Ahmed ben Tamīm et Mohammed ben al-Hārīg ben Asad al-Ḥošanī, 2 Bde. (Bd. 1 Text, Bd. 2 Übersetzung), Bde. 51 u. 52 der „Publications de la Faculté de Lettres d'Alger“, Paris 1915 u. Alger 1920, Bd. 1, S. 54.

⁴⁶ Im allgemeinen bezieht sich „ġihād“ in dieser Bedeutung auf die gesamte Teilnahme an einem Kriegszug gegen Ungläubige, konkret gesprochen vom Auszug von Hause bis zur Rückkehr dorthin. Doch ist mitunter auch nur der Kampf in der Schlacht gemeint. Cf. ABŪ l-'HASAN 'ALĪ B. MUḤAMMAD B. ḤABĪB AL-MĀWARDĪ, Kitāb Aḥkam as-sultāniya, ed. Maximilian ENGER (Maverdīi constitutiones politicae), Bonn 1853, s. 67 f. passim.

Es wurde oben dargelegt, daß der Islam „heilige Kriege“ im strengen Sinne, d. h. „Religionskriege“, nicht kennt. Eine Darstellung der Heidenkriege des Islam, also eine Behandlung des „ğihād“ in seiner weiteren Bedeutung, ist daher hier nicht erforderlich. Es wurde ferner behauptet, — und es wird im Folgenden zu beweisen sein —, das es bei den Muslims eine Erscheinung gab, die man vielleicht am besten mit dem Ausdruck „heiliger Kampf“ charakterisiert. Da diese oft — wenn auch nicht immer — durch „ğihād“ in seiner auf die einzelne Person bezogenen Bedeutung gekennzeichnet wird, da sich zumindest aber um diesen Begriff alle jene Vorstellungen gruppieren, die den Charakter des islamischen „heiligen Kampfes“ ausmachen, kann er sehr wohl als Ausgangspunkt und Grundlage der folgenden Untersuchung dienen ⁴⁷.

2. DIE VORAUSSETZUNGEN FÜR DIE ENTSTEHUNG EINES „HEILIGEN KAMPFES“ IM ISLAM

a) Verdienst und Lohn des Kampfes gegen Ungläubige

Die wichtigste Voraussetzung für die Entstehung eines „heiligen Kampfes“ ist die Vorstellung, daß Waffentragen und Waffenanwendung für den Einzelnen ein *religiös verdienstvolles Werk* sind, für das ein Lohn im Jenseits zu erhalten ist. Diese Vorstellung hat im Islam schon durch den Propheten Muḥammad Eingang gefunden, der im Koran seinen Muslims das religiöse Verdienst und den himmlischen Lohn des Kampfes gegen Ungläubige in aller Eindringlichkeit vor Augen gestellt hat.

Als der Prophet im Koran den Anhängern des Islam den Kampf gebot, leiteten ihn nicht theoretische Erwägungen, er hatte das sehr praktische Ziel vor Augen, die Truppen zu werben, die für die Bewältigung der außenpolitischen Aufgaben des islamischen Gemeinwesens in Medina nötig waren. Daß aber ein einfaches Kampfgebot nicht genügte, sondern eine regelrechte Werbung nottat, zeigt z. B. Sūra II, 212: „Vorgeschrieben ward euch der Kampf, doch er ist euch widerwärtig . . .“ (cf. IV, 79 u. XLVII, 22). Da für Muhammad feststand, daß der Kampf, der sich ja ausschließlich gegen Nichtmuslims richtete, „für die Sache Gottes“ gekämpft wurde ⁴⁸, trug auch seine Werbung dafür rein religiöse Züge ⁴⁹. Das Wohlgefallen, das Gott an der kriegerischen Betätigung seiner Gläubigen hat, wird hervorgehoben: „Gott liebt diejenigen, die für Seine Sache streiten . . .“ (LXI, 4); „Alle, die geglaubt haben, ausgewandert sind und für

⁴⁷ Eine überragende Bedeutung gewinnt in diesem Zusammenhang die umfangreiche biographische Literatur des Islam, die bisher zum Thema „ğihād“ so gut wie überhaupt nicht herangezogen worden ist.

⁴⁸ An die Worte „Kampf“ und „kämpfen“ schließt sich im Koran fast regelmäßig die Formel „für die Sache Gottes“ an. Ich nenne die betreffenden Stellen: II, 186, 191, 215, 245; III, 11, 160, 163, 194; IV, 76—78, 86, 97; V, 39; VIII, 73, 75; IX, 20, 38, 41, 82, 112; XXIX, 69; XLVII, 4; XLIX, 15; LX, 1; LXI, 4, 11.

⁴⁹ Sūra XLVIII, 20 allein bietet eine Ausnahme: hier stellt Muḥammad Beute in Aussicht; allerdings ist Gott der Gebende („Gott hat euch reiche Beute versprochen“).

Gottes Sache gekämpft haben, können auf Gottes Erbarmen hoffen ...” (II, 215); „Und die, welche für uns gekämpft haben, werden wir unsere Wege leiten, wahrlich, Gott ist mit den Rechtschaffenen” (XXIX, 69); „Ihr, die Ihr glaubt, vertraut auf Gott, sucht Zugang zu ihm und kämpft für seine Sache, vielleicht geht es euch dann gut” (V, 39). Doch bei diesen recht allgemeinen Hinweisen auf die Verdienstlichkeit des Kampfes blieb Muḥammad nicht stehen, er wußte den Kämpfern „für die Sache Gottes” sehr konkrete Lohnversprechungen zu machen: Sündenvergebung und Eintritt ins Paradies. „Diejenigen, die geglaubt haben, ausgewandert sind und unter Einsatz ihrer Güter und ihres Lebens für die Sache Gottes gekämpft haben, nehmen vor Gott die höchste (od.: eine höhere) Stufe ein; sie sind die Glückseligen. Ihr Herr verkündet ihnen Barmherzigkeit seinerseits und Wohlgefallen, und Gärten sind ihnen, in denen beständige Wonne herrscht” (IX, 20—21). Besonders gerne bediente sich der Ex-Kaufmann Muḥammad bei seinen Lohnversprechungen der äußerst eindringlichen Metapher eines Handels zwischen Gott und den Muslims: „O ihr Gläubigen, soll ich euch einen Handel vorschlagen, der euch vor einer schmerzvollen Strafe bewahren wird? Ihr glaubt an Gott und seinen Boten und kämpft unter Einsatz eures Gutes und eures Lebens für die Sache Gottes; das ist besser für euch, wüßtet ihr es doch. Er vergibt euch (dafür) eure Sünden und gewährt euch den Eintritt in Gärten, durch welche Ströme fließen, dazu gute Wohnungen in den Gärten von Eden; das ist große Glückseligkeit” (LXI, 10—12); „Gott kauft von den Gläubigen ihr Leben und Gut zum Preis des Paradieses für sie, indem sie für die Sache Gottes kämpfen ...” (IX, 112); „Für Gottes Sache sollen kämpfen diejenigen, die das diesseitige für das jenseitige Leben verkaufen wollen; und wer für die Sache Gottes kämpft, falle er oder siege er, dem werden wir gewaltigen Lohn geben” (IV, 76). Als eine wahre Fundgrube für Sammler guter Werke schildert der Prophet seinen Gläubigen eine kriegerische Expedition in Sūra IX, 12: „Die Bewohner der Stadt (Medina) und die in ihrem Umkreis wohnenden Beduinen hatten keinen Grund hinter dem Boten Gottes (während eines Kriegszuges) zurückzubleiben und ihr Leben dem seinen vorzuziehen; deswegen nämlich, weil sie (im Verlauf ihrer Tätigkeit) für die Sache Gottes weder Durst noch Müdigkeit noch Nahrungsmangel befällt und sie keinen Überfall machen, der den Ärger der Ungläubigen erregt, und kein Feind ihnen etwas antut, ohne daß ihnen (bei Gott) ein frommes Werk angeschrieben wird; wahrlich, Gott läßt den Lohn der Rechtschaffenen nicht verloren gehen⁵⁰. Keine kleine oder große Aufwendung machen sie, kein Wāḍī durchschreiten sie, ohne daß es ihnen verzeichnet wird, auf daß Gott ihnen das beste ihrer Werke vergelten wird.”

Bezeichnend für diese koranischen Lohnversprechungen ist, daß die in ihnen gegebene Zusage allein davon abhängig gemacht wird, daß der Muslim die Waffen ergreift und sich irgend einer Expedition gegen Un-

⁵⁰ Ich folge bei der Übersetzung dieses Verses RICHARD BELL, *The Qurʾān translated, with a critical re-arrangement of the surahs* (2 Bde., Edinburgh 1937—39), Bd. 1, S. 189.

gläubige anschließt; in welcher Absicht dies jeweils geschieht, ist gleichgültig, der Lohn trifft auf jeden Fall ein.

Die Vorstellungen des Propheten von Verdienst und Lohn des Heidenkampfes sind in der Folgezeit kaum durch neue Gedanken bereichert worden. Sie haben allenfalls diese oder jene Ausschmückung erfahren. Dazu gehört die Einführung des Märtyrertitels für die im Kampfe Gefallenen, der hier, da sie von weitreichender Bedeutung war, einige Zeilen gewidmet sein sollen.

Die Lohnversprechen des Koran beziehen sich in der Regel auf die gesamte Kampftätigkeit, der Tod im Kampf wird zwar bisweilen beiläufig erwähnt (IX, 112; IV, 76), aber nicht besonders hervorgehoben. Die beiden Koranstellen, die sich ausschließlich mit dem Tod im Kampf beschäftigen (III, 163—165 u. II, 149)⁵¹, wissen auch nicht mehr auszusagen als: „Haltet diejenigen, die für die Sache Gottes getötet worden sind, nicht für tot; vielmehr sie leben bei ihrem Herrn, versorgt und voll Freude darüber, was Gott ihnen von seiner Gnade gewährt hat, und sie haben ihre Freude an denen, die, hinter ihnen zurückgeblieben, sich noch nicht mit ihnen vereint haben, daß diese (nun) keine Furcht (mehr) haben und nicht trauern; sie haben ihre Freude an der Güte und Huld Gottes und daran, daß Gott den Lohn der Gläubigen nicht verloren gehen läßt“⁵².

Aussicht auf dieselben Annehmlichkeiten hatte jeder Muslim, der „für die Sache Gottes“ zu den Waffen griff, auch wenn er sein Leben dabei nicht verlor. Dem Tod im Kampf eine besondere Weihe zu geben, scheint die Einführung des Märtyrer-Titels für die Gefallenen, die in der für den Islam typischen Form der Erfindung von Prophetenausprüchen geschah, bezweckt zu haben.

Das Wort, das hier mit „Märtyrer“ wiedergegeben wurde, heißt in den arabischen Quellen „šahīd“ (die Sache, also das „Martyrium“, heißt „šahāda“, „Märtyrer werden“, „ustušhida“) „šahīd, ein arabisches Wort⁵³, bedeutet „Zeuge“. Doch sprechen alle Anzeichen dafür, daß wir es in unserem Falle mit einer Übersetzung, entweder des griechischen „martyrs“ oder seiner syrischen Entsprechung „sāhdā“⁵⁴ ins Arabische zu tun haben⁵⁵. Nirgends nämlich findet sich in der islamischen Literatur — soweit ich sehe — die Vorstellung, daß der Tod im Kampf gegen Ungläubige ein „Zeugnis“ für den Glauben an Allah sei; eine solche Vorstellung aber müßte sich nachweisen lassen, wollte man die Anwendung des Wortes „šahīd“, das ja „Zeuge“ heißt, auf die Gefallenen aus dem arabischen Sprachgebrauch erklären. Wie wenig das arabische „Martyrium“ mit einem Zeugnis für den

⁵¹ S. XLVII, 5 muß außer Betracht bleiben, da die Lesart („ḫatīlū“ oder „ḫatīlū“) an der entscheidenden Stelle nicht sicher ist.

⁵² Sūra II, 149 ist mit dem ersten Teil der zitierten Verse nahezu identisch.

⁵³ I. GOLDZIEHER, Muhammedanische Studien, 2 Theile, Halle 1889—90, 2. Theil, S. 387.

⁵⁴ So P. PEETERS, Les Traductions orientales du mot Martyr, *Analecta Bollandiana* 39, 1921, S. 57 f.

⁵⁵ Cf. GOLDZIEHER, a.a.O., S. 387, PEETERS, a.a.O., S. 57; A. J. WENSINCK, The oriental doctrine of the martyrs, Mededeelingen der koninklijke Akademie van Wetenschappen, Afdeling Letterkunde, Deel 53, Serie A, Amsterdam 1922, S. 174.

Glauben zu tun hatte, zeigt allein schon die Tatsache, daß der Titel eines Märtyrers auch solchen, die an der Pest oder an einer Darmkrankheit starben, Ertrunkenen und allen denen, deren Blut unschuldig und ohne Sühne vergossen wurde („*ṣāḥib al-hadam*“), zuerkannt werden konnte⁵⁶. Der „Märtyrer“ des Islam — so lassen es die Quellen erkennen — ist kein Blutzeuge⁵⁷, sondern Zugehöriger zu einer sehr hohen Lohnstufe im Jenseits. Der Hinweis auf den ungeheuer großen himmlischen Lohn ist denn auch das Einzige, was die Quellen zum Thema „Martyrium“ vorzubringen pflegen. So entstanden ganze Listen, die die Vorteile des Martyriums aufzählen: dem „Märtyrer“ sind beim ersten Blutstrom, der seinen Körper verläßt, die Sünden vergeben, er sieht seinen Platz (im Paradies) vor sich, er ist sicher vor der Grabesstrafe (die die übrigen Sterblichen durch die Engel Munkar und Nakīr zu gewärtigen haben), er erhält eine herrliche Edelsteinkrone, 72 Paradiesjungfrauen stehen ihm zur Verfügung, Gott erhört seine Fürbitte für 70 seiner Verwandten⁵⁸. Der Prophet hat angeblich die Mutter eines jungen Mannes, der im Kampf gegen die „Schriftbesitzer“ gefallen war, dadurch zu trösten versucht, daß er ihrem Sohn „den Lohn zweier Märtyrer“ voraussagte⁵⁹. Sarāḥsī (st. 1090) definiert einmal das „Martyrium“ (*ṣāḥāda*) schlicht und einfach als „höchste (Lohn-)Stufe (im Jenseits)“⁶⁰.

Das völlige Fehlen des Zeugnis-Inhaltes im islamischen Martyriumsbegriff und sein Charakter als höchste (oder zumindest sehr hohe) Lohnkategorie im Jenseits sprechen allerdings für seine Entlehnung aus dem Bereich des Christentums. Denn für die Christen der Zeit, da der Islam emporkam, war der Märtyrer — vornehmlich in volkstümlichen Vorstellungen, wie sie z. B. durch manche Heiligenviten repräsentiert wurden — in erster Linie der von Gott erhöhte und reich belohnte Heilige. Diese schon verflachten Vorstellungen der Christen ihrer Zeit vom Märtyrer haben — so scheint es — die Muslims sich zu eigen gemacht. Zugleich damit aber haben sie auch den Namen, der noch an den ursprünglichen Charakter des Martyriums als eines Zeugnisses für den Glauben erinnerte, übernommen und ihn wörtlich in ihre Sprache übertragen; auf diese Weise mag sich die auffällige Diskrepanz zwischen Name und Sache im islamischen Martyrium erklären.

Zu der Frage, wann der Märtyrer-Titel den im Heidenkampfe Gefallenen zuerkannt wurde, läßt sich nur soviel sagen, daß dies aller Wahrscheinlichkeit nach nicht vor dem Tode des Propheten geschah⁶¹. Denn

⁵⁶ BUḤĀRĪ, a.a.O., Bd. 2, ḡihād, Nr. 30, S. 209. Weitere Beispiele für die Anwendung des Märtyrer-Titels bei GOLDZIER, a.a.O., S. 388 und WENSINCK, a.a.O., S. 172, jeweils mit Belegen.

⁵⁷ SARĀḤSĪS Definition des „*ṣāḥīd*“: „jemand, der sein Leben opfert, um Gottes Wohlgefallen zu erwerben“, Mabsūṭ II, S. 51, Z. 16 f. — ebd., S. 52, Z. 18 u. ö.

⁵⁸ AT-TIRMIDĪ, a.a.O., Bd. 7, faḍā'il al-ḡihād 25, S. 161; ähnliche Listen bei IBN MĀĠAH, a.a.O., Bd. 2, ḡihād 16, S. 184, IBN ABĪ ZAMĀNĪN, a.a.O., f. 25r, Z. 5—9 und AS-SUYŪṬĪ, Kanz a.a.O., Bd. 2, S. 323, Nr. 6585.

⁵⁹ ABŪ DĀ'ŪD, a.a.O., Bd. 1, ḡihād 8, S. 389.

⁶⁰ Kommentar zu Aṣ-ṢAIBĀNĪ's Siyar, a.a.O., Bd. 1, S. 23, Nr. 15.

⁶¹ Cf. GOLDZIER, a.a.O., S. 387.

einige Stellen im Koran sprechen dafür, daß Muḥammad die „Märtyrer (šuhadāʾ)“ als eine Klasse von Leuten, die in der himmlischen Hierarchie einen bevorzugten Platz einnahmen und Gott sehr nahe standen⁶², sehr wohl kannte; daß er den Märtyrer-Titel dennoch nicht auf die im Kampfe gegen die Ungläubigen Gefallenen anwandte, obwohl sich ihm Gelegenheit genug dazu geboten hätte, darf als ein Argument für die Einführung des Titels nach dem Tode des Propheten gelten.

b) Absicht und Lohn

Die Auffassung, daß der Kampf gegen Ungläubige ein religiöses Verdienst sei und einen Lohn im Jenseits finden werde, war zwar eine wichtige Voraussetzung für die Entstehung eines „heiligen Kampfes“ im Islam, aber sie allein begründete ihn noch nicht. Sicherlich hatten die koranischen Lohnversprechungen den Gläubigen mit aller Deutlichkeit vor Augen gestellt, daß der „ḡihād“ für die Sache Gottes ein gottwohlgefälliges und von Gott begünstigtes Werk sei, doch konnte die Tatsache, daß der jenseitige Lohn von nichts anderem als der Teilnahme an irgendeinem kriegerischen Unternehmen gegen Heiden abhängig gemacht wurde⁶³, zu einigermaßen seltsamen Konsequenzen führen: der muslimische Berufskrieger, der für Sold gegen die Ungläubigen focht, war ein sicherer Anwärter auf das Paradies, der Seeräuber, der auf einer Raub- und Plünderungsfahrt in nichtmuslimischem Gebiet zutode kam, durfte die Nähe Gottes genießen. Es war ein wichtiger Schritt auf dem Wege zum „heiligen Kampf“, als die Lehre aufkam, daß erst *die fromme Absicht beim Kampf den jenseitigen Lohn bedinge*.

Daß Muḥammad diesen Schritt noch nicht vollzog, mag einmal daran liegen, daß es ihm vor allem darum ging, Truppen zu werben; zum zweiten daran, daß zu seinen Lebzeiten der „ḡihād“ wirklich noch ein Opfer für diejenigen, die ihn ausführten, bedeutete und daher ein Ausdruck religiöser Begeisterung — wenn auch nicht immer, so doch in der Regel — war. Letzteres zumindest darf aus dem im Zusammenhang mit dem Kampf im Koran formelhaft vorkommenden Ausdruck „unter Einsatz von Gut und Leben (bi amwālī (-kum, -him) wa anfusi (-kum, -him))“ gefolgert werden⁶⁴.

Als unter den ersten Nachfolgern des Propheten, vor allem unter den Kalifen Abū Bakr (632—34) und ʿUmar (634—44), die islamische Eroberungswelle ein ungeahntes Ausmaß angenommen und kurz nacheinander die reichen Provinzen Syriens, Ägyptens und Mesopotamiens ergriffen hatte, hatte auch die Teilnahme am Kampf kaum noch den Charakter eines Opfers, sondern eher den eines guten Geschäftes, und es mag richtig sein, daß der größte Teil der Kämpfer den „ḡihād“ als „die Fahne“ ansah, „die sie zu Sieg und Beute führte und schlimmsten Falles

⁶² Sūra IV, 71; XXXIX, 69; LVII, 18.

⁶³ Vgl. o., S. 26 f..

⁶⁴ Einige Beispiele für das Vorkommen dieser Formel im Koran o. S. 26. Vgl. auch Sūra IX, 92.

⁶⁵ WELLHAUSEN, Arabisches Reich, a.a.O., S. 16.

zum Paradiese“⁶⁵. Es wäre möglich, daß der Hinweis auf die Abhängigkeit des göttlichen Lohnes für die Kämpfer von ihrer Absicht, durch ihren Kampf ein gottwohlgefälliges Werk zu tun, ursprünglich eine Reaktion gegen eine derart materielle Auffassung vom „ġihād“ war⁶⁶.

Wie üblich, wurden, um dieser Auffassung das nötige Gewicht zu verleihen, prophetische Traditionen entsprechenden Inhalts erfunden. So soll der Prophet — sehr zur ärgerlichen Verwunderung seiner Zuhörer — geäußert haben, daß jemand, der für die Sache Gottes kämpfen wolle, dabei aber irgendein weltliches Ziel im Auge habe, keinen (göttlichen) Lohn erhalten werde⁶⁷. Von den weltlichen Zielen, die dazu angetan waren, den Kämpfer um seinen himmlischen Lohn zu bringen, wurde vor allem die Absicht, Beute zu machen, hervorgehoben. „Wer für die Sache Gottes kämpft in der Absicht, durch seinen Kampf nur in den Besitz eines 'Ikāl („Fußfessel des Kamels“; auch „der Strick, der das den Kopf bedeckende Tuch („kūfiya“) festhält“) zu kommen, dem wird das angerechnet, was er beabsichtigte“⁶⁸. Im Verlaufe von Muhammads Kriegszug gegen Ḥaibar fällt ein Muslim im Zweikampf mit einem der gegnerischen Juden, auf dessen Esel er es abgesehen hatte. Auf den Ausruf der Kampfgenosser: „Wohl ihm, er starb für die Sache Gottes!“ folgt die lakonische Antwort des Propheten: „Er starb für die Sache des Esels“⁶⁹. Geht aus den zitierten Stellen nur soviel hervor, daß die Absicht der Kämpfer nicht auf Beute gerichtet sein solle, gegen das Beutemachen aber an sich nichts einzuwenden sei⁷⁰, so ging man bisweilen sogar soweit, zu behaupten, die Tatsache allein, daß Beute in die Hände der Kämpfer falle, genüge schon, um ihren jenseitigen Lohn, wenn nicht auszulöschen, so doch zu vermindern⁷¹. Da diese Ansicht — verkleidet als prophetische Tradition — bei Abū Dā'ūd (st. 888), Nasā'ī (st. 915) und Ibn Māğah (st. 886) überliefert wird, darf man annehmen, daß sie einigermaßen verbreitet war.

Zu den materiellen Attraktionen des Kampfes, die der Kämpfer im Hinblick auf die himmlische Belohnung nicht zum Ziel seiner Bemühungen machen sollte, gehört nicht nur der jedem Muslim, der an einem Kampfe beteiligt ist, rechtmäßig zustehende Beuteanteil, sondern auch vom Heerführer oder dessen Vorgesetzten in Aussicht gestellte finanzielle Sonder-

⁶⁵ Allerdings ist die Auffassung, daß Gott die Absicht (nīya) und nicht die Handlung der Gläubigen ansehe und belohne, ein allgemeiner Grundsatz der islamischen Theologie, nicht nur mit Blickrichtung auf den Heidenkampf (vgl. R. HARTMANN, *Die Religion des Islam*, Berlin 1944, S. 60 f.). Das könnte bedeuten, daß in unserem Falle keine Polemik vorliegt, sondern nur die Anwendung dieses Grundsatzes auf den „ġihād“.

⁶⁷ ABŪ DĀ'ŪD, *Sunan*, a.a.O., Bd. 1, ġihād 24, S. 394.

⁶⁸ NASĀ'Ī, a.a.O., Bd. 2, ġihād 23, S. 59 und IBN ABĪ ZAMANĪN, a.a.O., f. 5v, Z. 5 ff.

⁶⁹ IBID., f. 5v, Z. 7—12.

⁷⁰ Das Anrecht der Kämpfer auf Beute hat Muḥammad im Koran sanktioniert und zugleich einen Modus für die Regelung der Beuteverteilung festgelegt: 4/5 der Beute steht den am Kampf beteiligten Muslimen zu, das restliche Fünftel gehört „Gott und seinem Propheten, den Verwandten (des letzteren), den Waisen, den Armen und den Reisenden“ (Sūra VIII, 42).

⁷¹ ABŪ DĀ'ŪD, *Sunan*, a.a.O., Bd. 1, ġihād 12, S. 391 = NASĀ'Ī, a.a.O., Bd. II, ġihād 15, S. 56 f. = IBN MĀĞAH, a.a.O., Bd. 2, ġihād 13, S. 181.

vergünstigungen. Dazu zählt die Ausrüstung des im Kampfe getöteten Gegners (salab), eine Sonderzuteilung aus dem Fünftel der Beute, das in die Staatskasse fließt (nafal), oder andere, nicht näher bestimmte soldartige Zuwendungen (ḡu'l).

Daran, daß sich der Kämpfer von der Aussicht auf derartige Spesen bei seiner Kriegstätigkeit nicht leiten lassen sollte, ist nie gezweifelt worden; darüber hinaus steht aber unter den islamischen Juristen das Problem zur Debatte, ob Sondervergütungen überhaupt ausgeworfen werden dürfen, „da sie doch — so drückt sich der spanische Malikit 'Abd al-Malik b. Ḥabīb (175/791—238/852 od. 239/853)⁷² aus — zu den Dingen gehören, die die Absichten der Leute verderben“⁷³. Es ist hier nicht der Ort, eine Darstellung der Diskussion zu geben, die sich an dieser Frage entzündet hat, nur soviel sei gesagt, daß „nafal“ und „salab“ grundsätzlich nur dann in Aussicht gestellt werden dürfen, wenn die Partie schlecht für die Muslims steht, als Ansporn (tahrīd), „ḡu'l“ nur, um weniger bemittelten Muslims die Ausrüstung für den Kampf zu ermöglichen⁷⁴.

Die weltlichen Ziele, die den jenseitigen Lohn gefährdeten, waren nach Ansicht der muslimischen Theologen nicht nur materieller Natur. Der Kämpfer mußte sich — war ihm an Gottes Wohlgefallen gelegen — in gleicher Weise vor dem Streben nach Ruhm (dīkr, riyā', sam'a) und Ehre (faḥr, taḥmid) hüten⁷⁵.

Es bleibt nun noch zu erörtern, was sich die muslimischen Theologen und Juristen unter der frommen Absicht vorstellten, die den himmlischen Lohn nach sich zog. Zwei Ansichten lassen sich da unterscheiden, allerdings ohne daß es möglich wäre, zu entscheiden, welcher von beiden die zeitliche Priorität zukommt, da die zugrundeliegenden Quellen — angeblich Prophetenaussprüche — sich nur selten einmal chronologisch genau einordnen lassen. Nur soviel läßt sich sagen, daß beide Auffassungen spätestens im 10. Jh. allgemein verbreitet gewesen sein müssen.

Die fromme Absicht kann einmal darin bestehen, daß der Kämpfer sich in irgendeiner Weise bemüht, dem Glauben, den er bekennt, zu nützen; so, wenn er kämpft, „damit das Wort Gottes das höchste (oder: „beherrschende“) werde“⁷⁶ oder, wenn er „für die wahre Religion“⁷⁷ zu den Waffen greift. Ausführlicher formuliert der Staatstheoretiker Māwardī (st. 1058) diesen Gedanken: die Absicht des Kämpfers solle sein, „der

⁷² Eine ausführliche Biographie von ihm bei J. LOPEZ ORTIZ, La recepción de la escuela malequí en España, Anuario de Historia del derecho español 7, Madrid 1930, S. 82—95.

⁷³ Zitiert bei IBN ABĪ ZAMANĪN, a.a.O., f. 13r, Z. 5.

⁷⁴ Zu „nafal“ u. „salab“ vgl. z. B. ŠAIBĀNĪ, Siyar, II, S. 594, Nr. 964; IBN ABĪ ZAMANĪN, f. 13r, Z. 10 ff. Zu „ḡu'l“ ŠAIBĀNĪ, l. c., Bd. 1, S. 138, Nr. 133.

⁷⁵ ABŪ DĀ'ŪD, a.a.O., Bd. 1, ḡihād 24, S. 394. Vgl. NASĀ'Ī, a.a.O., Bd. 2, ḡihād 22, S. 58 f. u. ḡihād 47, S. 66.

⁷⁶ BUḤĀRĪ, a.a.O., Bd. 2, ḡihād 15, S. 204 f.; ABŪ DĀ'ŪD, a.a.O., Bd. 1, ḡihād 24, S. 394; NASĀ'Ī, a.a.O., Bd. 2, S. 58, ḡihād 21; TIRMIDĪ, a.a.O., Bd. 7, faḍā'il al-ḡihād 16, S. 150; IBN MĀĞAḤ, a.a.O., Bd. 2, ḡihād 13, S. 181.

⁷⁷ ABŪ DĀ'ŪD, a.a.O., Bd. 1, ḡihād 4, S. 389.

Religion Gottes, des Erhabenen, zu helfen und die Religionen, die ihr Widerstand leisten, zu vernichten“⁷⁸.

In gleicher Weise gilt es als fromme Absicht, wenn der Kämpfer mit seiner kriegerischen Tätigkeit das Ziel verfolgt, sich bei Gott in Ansehen zu bringen, also seinen Kampf als Selbstheiligung auffaßt. Aus einem von Baihaḳī (st. 1066) aufgezeichneten (angeblichen) Prophetenausspruch erfahren wir, daß Gott freudig verwundert über einen Muslim sei, der sich nach der Flucht seiner Mitkämpfer allein dem Kampfe wieder zuwende; Gott spreche dann zu seinen Engeln: „Schauet auf diesen meinen Diener, der zurückkehrt (zum Kampf) *aus dem Verlangen nach dem, was bei mir ist und aus Furcht vor dem, was bei mir ist*“⁷⁹. Saraḥsī (st. 1090) nennt als richtige Einstellung des Muslims zum Kampf „die Absicht, das Wohlgefallen Gottes zu erwerben“⁸⁰, eine Tradition bei Ibn Māḡah (st. 886) „das Ausrichten der Wünsche auf Gott und das Jenseits“⁸¹. Formelhaft begegnen die Ausdrücke „mit Blickrichtung auf Gott allein“ (ibtaḡā [ibtigā' an, li 'btigā'i] waḡh Allāh)⁸² und „in der Absicht ein gutes Werk zu tun“ (muḥtasiban; substantivisch: iḥtisāb, ḥisba)⁸³, wenn von der rechten Absicht des kämpfenden Muslim die Rede ist.

Die koranische Verdienstlichkeitserklärung des Kampfes, sofern er gegen Ungläubige ging, hatte nur soviel bewirkt, daß Religion und Kampf eine Verbindung eingingen, daß der Kampf einen Platz im Bereich der Religion des Islam erhielt. Die Lehre, daß erst die gute Absicht den im Koran versprochenen jenseitigen Lohn nach sich ziehe, wollte dem Heidenkampf des Einzelnen nur dann die religiöse Weihe zuerkennen, wenn sein eigentlicher, d. h. sein weltlicher Charakter Nebensache, die Religion aber Hauptsache wurde. Nicht einfach, weil der Muslim kämpfte, sondern weil er in dem Bewußtsein und in der Absicht zu den Waffen griff, ein gutes Werk zu tun — sei es zum Nutzen des Glaubens, den er bekannte, sei es in der Sorge um sein Wohlergehen im Jenseits —, hatte er ein Anrecht auf Gottes Lohn. Damit erst konnte der Kampf (des Einzelnen) im Rahmen der religiösen Gemeinschaft des Islam zu einem religiösen Kampf, zu einem „heiligen Kampf“, werden.

Für die Entstehung und die Existenz eines „heiligen Kampfes“ ist jedoch noch eine weitere, praktische Voraussetzung unumgänglich. Der Kämpfer muß die Möglichkeit haben, seine kriegerische Tätigkeit frei-

⁷⁸ Aḥkām, a.a.O., S. 75.

⁷⁹ BAIHAḲĪ, Sunan, a.a.O., Bd. 9, S. 46.

⁸⁰ ABŪ BAKR MUḤ. B. AḤMAD AS-SARAḤSĪ, Kitāb al-mabsūt, Ed. Kairo in 30 Bdn. 1324h. ff., Bd. 10, S. 5. Saraḥsī verwendet hier eine Formel, die mehrmals im Koran begegnet — aber — nota bene! — nicht mit Bezug auf den Heidenkampf. (Sūra II, 203; II, 267; IV, 114).

⁸¹ A.a.O., ḡihād 12, S. 180 (Bd. 2).

⁸² NASĀ'Ī, a.a.O., Bd. 2, ḡihād 24, S. 59 und ḡihād 47, S. 66; ABŪ DĀ'UD, a.a.O., Bd. 1, S. 394. (ḡihād 24) u. öfter — Diese Formel ist ebenfalls koranischer Provenienz, jedoch dort nicht im Zusammenhang mit dem Heidenkampf verwandt (Sūra II, 274; XIII, 22; XCII, 19 f.).

⁸³ Ebd., ḡihād 24, S. 394 f.; NASĀ'Ī, a.a.O., Bd. 2, ḡihād 32, S. 61 f.; TIRMIDĪ, a.a.O., Bd. 7, ḡihād 32, S. 204 f.; IBN ABĪ ZAMANĪN, a.a.O., f. 21v, Z. 9 u. öfter.

willig auszuüben. Es muß daher hier noch von Pflicht und Freiwilligkeit des Kampfes bei den Muslims die Rede sein.

c) *Pflicht und Freiwilligkeit*

Die Teilnahme am Kampf gegen Ungläubige, der „ğihād“ im engeren Sinne also, hat im Verlauf der Geschichte des Islam zu bestimmten Zeiten und für einzelne Personengruppen den Charakter einer Pflicht gehabt.

Dieser Pflichtcharakter des Kampfes entstammte zwei verschiedenen Wurzeln: dem religiösen Gesetz des Islam und — in späterer Zeit — der Befehlsgewalt, die muslimische Herrscher über ihre Untertanen ausübten.

In der frühesten Zeit des Islam, im wesentlichen zu Lebzeiten des Propheten, war der „ğihād“ nahe daran, einen Platz im Kreise der religiösen Pflichten einzunehmen (wie Glaubenskenntnis, Gebet zu den festgesetzten Zeiten, Almosengeben, Fasten im Monat Ramaḍān und Pilgerfahrt nach Mekka), und zwar in der Form, daß jeder kampffähige⁸⁴ Muslim zu jedem kriegerischen Unternehmen zu erscheinen hatte (Sūra IX, 36: „... und bekämpft die Götzendiener gemeinsam, wie auch sie euch gemeinsam bekämpfen ...“). Den Charakter einer religiösen Pflicht erhielt der „ğihād“ dadurch, daß der Prophet bei seiner Kriegswerbung — denn als solche sind die Kampfgebote des Koran vor allem aufzufassen — neben dem Versprechen himmlischen Lohnes auch forderte, drohte und, last not least, den „ğihād“ als Glaubensbeweis kennzeichnete⁸⁵.

„Wenn ihr nicht auszieht (zum Kampf), wird er (Gott) euch schwer strafen“, heißt es drohend in Sūra IX, 39. Den Kampf als Glaubensbeweis will vielleicht schon Sūra XLVII, 5 verstanden wissen, wo es heißt, Gott könne sehr wohl alleine mit den Ungläubigen fertig werden, er wolle jedoch „die einen von euch durch die anderen (d. h. die Gläubigen durch die Ungläubigen) versuchen“, was so interpretiert werden kann, daß Gott seiner Gemeinde den Kampf gegen die Ungläubigen überläßt, um daran, ob ihre Glieder kämpfen oder nicht zu den Waffen greifen, zu erkennen, wie es um ihren Glauben an ihn bestellt sei; vielleicht aber soll auch nur das Festhalten am Glauben trotz der Bedrängnis durch die Ungläubigen gefordert werden⁸⁶. Klar genug aber drückt Sūra III, 160 f. den Gedanken aus, daß sich der wahrhaft Gläubige erst durch seine Teilnahme am Kampf zu erkennen gebe: „Was euch zustieß an jenem Tage, da die beiden Heere aufeinandertrafen⁸⁷, geschah mit Gottes Erlaubnis und darum, daß er die Gläubigen erkenne und die Heuchler erkenne; sagte man zu ihnen: „Los! Kämpft für die Sache Gottes!“ oder: „Wehrt ab!“, so antworteten sie:

⁸⁴ S. IV, 97 und IX, 92 befreien alle Muslims, die körperlich dazu nicht in der Lage waren, und solche, die sich die für den Kampf notwendigen Zurüstungen nicht leisten konnten, von der Kampf-Pflicht.

⁸⁵ Eine chronologische Abfolge in der Anwendung der verschiedenen Werbemittel läßt sich nicht feststellen. Das Nebeneinander von Versprechen und Drohung, die sich — legt man den strengen Maßstab der Logik an — gegenseitig ausschließen, ist charakteristisch für die Kriegsgelobnisse des Propheten.

⁸⁶ Der Schluß des Verses lautet: „Und diejenigen, die für die Sache Gottes getötet werden (andere Lesart: „kämpfen“), niemals leitet er ihre Wege irre“. Erstere Lesart läßt beide Deutungsmöglichkeiten zu, letztere macht die zuerst gegebene Interpretation wahrscheinlich.

⁸⁷ Gemeint ist die Schlacht am Berge Uhud.

„Verstünden wir uns auf den Kampf, wir wären euch gefolgt“. Jene unter ihnen waren an diesem Tage dem Unglauben näher als dem Glauben“. Noch schärfer geht der Prophet in Sūra IX 82 ff. mit den Nichtkämpfern, den „Sitzern“, wie die koranische Bezeichnung lautet, ins Gericht: „Die in ihren Wohnsitzen hinter dem Boten Gottes Zurückgebliebenen freuen sich und lehnen es ab, unter Einsatz von Gut und Leben für die Sache Gottes zu kämpfen. Sie sagen: „Ziehet nicht in der heißen Jahreszeit aus!“ Sage: „Das Höllenfeuer ist sehr viel heißer“ . . . Und bete niemals für einen von ihnen, wenn er gestorben ist; stehe auch nicht an seinem Grabe. Wahrlich sie glauben nicht an Gott und seinen Boten, sie sterben als Frevler.“

War damit nicht der Kampf zum integrierenden Bestandteil der Rechtgläubigkeit erklärt? Es ist nicht daran zu zweifeln. Doch lagen in dem Charakter der zitierten Verse (und in anderen gleichen Sinnes) zugleich die Ursachen verborgen, die letztlich verhinderten, daß sich der „ğihād“ als religiöse Pflicht durchsetzte⁸⁸. Selbst bei flüchtigem Durchlesen fällt bei den angeführten Versen auf, daß sie nicht grundsätzliche, theoretische Aussagen sind, sondern auf bestimmte historische Situationen bezugnehmen. Sūra XLVII, 5 ist wahrscheinlich unmittelbar vor der Schlacht bei Badr, Sūra III, 160 f. unter dem Eindruck der Niederlage am Berge Uhud, Sūra IX, 82 ff. entweder im Verlaufe des Zuges nach Hudaibiya oder des nach Tabūk offenbart worden⁸⁹; bei anderen Versen ähnlichen Inhalts läßt sich ebenfalls feststellen, daß sie ad hoc entstanden sind, wenn auch nicht immer der genaue Zeitpunkt ihrer Entstehung fixiert werden kann. Dem Bedürfnis des Augenblicks waren sie vor allem darin angepaßt, daß in ihnen auf die Beteiligung aller Muslims an Kriegszügen gedrängt wurde. Das ließ sich zwar bei einer kleinen, noch übersehbaren Schar von Anhängern des Islam verwirklichen, mußte aber, je weiter der Islam sich ausbreitete, immer schwerer durchführbar werden. Obwohl schon zu Lebzeiten des Propheten in der Praxis die im Koran geforderte Form der „ğihād“-Pflicht mit dem Aufgebot aller Muslims nicht mehr streng eingehalten worden ist⁹⁰, hat Muhammad keine den Erfordernissen angepaßte Regelung, die beispielsweise so ausgesehen haben könnte, daß jeder Muslim einmal in seinem Leben an einem Kriegszug teilnehmen mußte, in sein Offenbarungsbuch eingefügt⁹¹.

⁸⁸ Im sunnitischen Islam; die Sekte der Hāriğiten rechnet den „ğihād“ zu den religiösen Pflichten. Vgl. M. KHADDURI, *War and peace in the law of Islam*, Baltimore 1955. S. 68.

⁸⁹ Ich folge bei der chronologischen Einordnung R. BELL, *The Qur'ān*, a.a.O., Bd. 1, S. 61 und 184; Bd. 2, S. 514.

⁹⁰ Darauf weist z. B. AŞ-ŞAFİ'İ, *Unm*, a.a.O., S. 90, bei seinen Ausführungen über den „ğihād“ als „Pflicht nach dem Modus der Genüge“ hin.

⁹¹ Sūra IX, 123 („Die Gläubigen können unmöglich geschlossen ausdrücken. Warum rückt dann aber nicht von jeder Einheit von ihnen (wenigstens) eine Gruppe aus, damit sie sich in der Religion unterweisen lassen, und damit sie ihre Leute (vor der göttlichen Strafe) warnen, wenn sie zu ihnen zurückkehren? Vielleicht würden sie (dann) Angst bekommen (und sich bekehren)“ — Übersetzung nach PARET, *Lit.-Angabe s. u.*) ist lange Zeit von der modernen Literatur — nach dem Vorgange der arabischen Gelehrten — als ein Widerruf der allgemeinen „ğihād“-Pflicht durch den Propheten angesehen worden. Doch ließ sich bei einem solchen Ver-

Das „Ġihād“-Problem wurde erst von den muslimischen Theologen nach dem Tode des Propheten gelöst. Sie hielten zwar am Pflichtcharakter des „Ġihād“ fest, definierten ihn aber als „Pflicht nach dem Modus der Genüge (farḍ ‘alā ‘l-kifāya)“, d. h. wenn für die Aufgaben, die durch den Kampf bewältigt werden müssen, eine genügende Anzahl von Gläubigen zur Verfügung steht, sind alle übrigen kampffähigen Muslims der Verpflichtung zur Teilnahme am Kampf enthoben⁹². Nur im Falle eines heidnischen Einfalles in muslimisches Gebiet ist der Kampf für alle Gläubigen, die dazu in der Lage sind, unbedingte Pflicht⁹³.

Eine derartige dogmatische Feststellung der „Ġihād“-Pflicht war für die Entstehung eines „heiligen Kampfes“ von ganz erheblicher Bedeutung. Denn die praktische Konsequenz dieses Dogmas war, daß die Religion des Islam für einen großen Teil ihrer Anhänger so gut wie niemals die Teilnahme am Krieg gegen Ungläubige forderte. Sorgte doch die staatliche Gewalt im islamischen Herrschaftsgebiet (oder in den islamischen Herrschaftsgebieten), ohne das religiöse Gesetz zu bemühen, im eigenen Interesse dafür, daß für die kriegerischen Aufgaben genügend Truppen zur Verfügung standen. Die Situation, daß die Kämpfer nicht „genühten“, ist selten genug eingetreten. Die weitere Forderung des religiösen Gesetzes, daß bei einem Einfall von Nichtmuslims in islamisches Gebiet jeder Muslim zu den Waffen greifen müsse, konnte allenfalls in der Frühzeit des Islam eine Auswirkung haben, zu einer Zeit, da sich die Herrschaft des Islam vorerst noch über ein kleines Gebiet erstreckte; gerade damals aber waren feindliche

ständnis des Verses sein mit den Worten „damit sie sich in der Religion unterweisen lassen“ beginnender zweiter Teil nicht befriedigend erklären. Nun hat R. PARET (Sure 9, 122 und der Ġihād, in Welt des Islams, N. S. II, 4, 1953, S. 232–36) eine neue — in der Hauptsache überzeugende — Interpretation dieses Verses vorgeschlagen. Muḥammad habe damit den unbequem werdenden Zuzug neubekehrter Beduinen nach Medina unterbinden wollen, daß er ihnen den Vorschlag machte, nur eine Gruppe von jedem Stamm nach Medina zu senden, die sich dort über die Religion des Islam unterrichten und dann bei ihrer Rückkehr den Stammesgenossen islamischen Katechumenen-Unterricht erteilen könnte. Die Tatsache, daß der betreffende Vers inmitten von Kriegsanweisungen steht, wodurch vor allem die kriegerische Deutung gefördert wurde, ließe sich dadurch erklären, daß schon bei der Zusammenstellung der Offenbarungen Muḥam-mads, also bei der Redaktion des heute vorliegenden Korantextes, der ursprüngliche Sinn des Verses nicht mehr verstanden worden sei.

Unerklärt bleibt allerdings immer noch, warum von Gläubigen (mu‘minīna) statt — wie gewöhnlich — von Beduinen (a‘rāb) die Rede ist. Zudem scheint der Passus: „... und damit sie ihre Leute warnen, wenn sie zu ihnen zurückkehren. Vielleicht würden sie dann Angst bekommen“ unbekehrte und nicht neubekehrte Schüler voraussetzen.

⁹² Dem Sinne nach, allerdings ohne den Terminus zu gebrauchen, ABŪ DĀ‘UD, Sunan, Bd. 1, ġih. 18, S. 392; mit Anwendung des Terminus: AŠ-ŠĀFI‘Ī, Umm, Bd. 4, S. 90; SARAḤSĪ, Mabsūṭ, Bd. 10, S. 3.

⁹³ Ein Beisp. für die Anwendung dieses Grundsatzes sei genannt: als während des sog. 2. Kreuzzuges das Heer Konrads III. Damaskus belagerte, traten ihm — nach Ibn al-Aṭīr — nicht nur das „Heer (‘askar)“, sondern auch die „Stadtbewohner (ahl al-balad)“ entgegen. Daß letztere — soweit waffenfähig — dazu verpflichtet waren, erhellt daraus, daß ein hochbetagter damaszenischer Gelehrter, der auf der Suche nach dem Martyrium mit ausgezogen war, von dem Heerführer mit den Worten zur Umkehr aufgefordert wurde: „Du bist deines hohen Alters wegen entschuldigt!“ (RHC, Hor II, 1, S. 468).

Einfälle am wenigsten zu erwarten. Ein Aufmarsch aller Muslims war nach der Zeit der großen Eroberungen, also noch im ersten Jahrhundert der Hīġra, nicht mehr möglich ⁹⁴.

Wenn aber die Religion des Islam nur in seltenen Fällen die Beteiligung am Heidenkampf verlangte, so war zumindest von der religiösen Seite her die Freiwilligkeit des Heidenkampfes weitgehend gesichert und damit eine der Voraussetzungen des „heiligen Kampfes“, der ohne die freie Entscheidung der einzelnen Person über ihre kriegerische Tätigkeit nicht denkbar ist, erfüllt.

Die freie Entscheidung des Muslims darüber, ob er gegen Ungläubige kämpfen wollte oder nicht, konnte in nachprophetischer Zeit durch staatlichen Zwang beschränkt werden, vor allem seit dem Beginn der Umaiyyadenzeit, als sich allmählich eine straffere Heeresorganisation herausgebildet hatte. Da es für unsere Untersuchung nötig ist, Art und Ausmaß dieser Beschränkung zu kennen, muß jetzt von der Heeresverwaltung die Rede sein, hauptsächlich unter dem Gesichtspunkt der Wehrpflicht. Von vornherein sei darauf hingewiesen, daß die nun folgenden Ausführungen an Genauigkeit und Tiefgang manches zu wünschen übrig lassen müssen, da die ohnehin nicht gerade umfängliche und ausführliche Literatur über das islamische Heerwesen ⁹⁵ gerade das Thema Wehrpflicht besonders stiefmütterlich behandelt hat, andererseits aber eine Durcharbeitung der umfangreichen historischen Literatur des Islam im Hinblick auf diese Fragestellung Jahre in Anspruch genommen hätte.

Daß Muḥammad als Staatsmann eine Möglichkeit gehabt habe, seine „Untertanen“, die Anhänger des Islam also, zur Teilnahme am Kampf zu zwingen, ist nicht nachweisbar und höchst unwahrscheinlich. Der ganze Tenor seiner Kriegsgebote im Koran, Werbung durch Drohen und Versprechen, zeigt deutlich genug, daß er bei seinen Kriegszügen letztlich auf den guten Willen der Muslims angewiesen war. Wenn wir bei Ibn Hišām (st. 834) und Wākidi (st. 822/3) von der Gewohnheit des Propheten lesen, die an den Kriegszügen teilnehmenden Muslims in einem Schriftstück (kitāb ḥāfiẓ) zu verzeichnen, so ist dabei nicht

⁹⁴ Eine Auswirkung konnte diese Bestimmung nur noch in den Grenzgebieten des islamischen Herrschaftsbereiches haben, die naturgemäß Einfällen von außen häufig ausgesetzt waren. Dann aber traf sie nur auf einen ganz geringen Prozentsatz aller Muslims, nämlich die unmittelbar anwohnenden zu. Wie hätte beispielsweise ein Überfall nordspanischer Christen auf muslimisches Gebiet in Spanien das kriegerische Aufgebot aller Muslims zur Folge haben können?

⁹⁵ Ich zitiere die Literatur: A. v. KREMER, *Culturgeschichte des Orients unter den Chalifen*, Bd. 1, Wien 1877, S. 203–255. N. FRIES, *Das Heerwesen d. Araber zur Zeit d. Omayyaden nach Tabarī*, Diss. phil. Kiel 1921 (ersch. in Tübingen 1921). R. LEVY, *An introduction to the sociology of Islam*, Bd. 2, London 1933, S. 267–342. W. HOENERBACH, *Zur Heeresverwaltung der Abbasiden*, *Der Islam* 29, 1949/50, S. 257–290. MAWLAWI S. A. Q. HUSAINI, *Arab administration*, Madras 1949, S. 25–28; 132–148; 225–242. M. M. GAUDEFROY-DEMONBYNES-PLATONOV, *Le monde musulman et byzantin jusqu'aux croisades* (Bd. 7 der *Histoire du monde*, hrsg. v. M. E. CAVAIGNAC), Paris 1931, S. 212–218 und 351–359. L. H. H. BECKMANN, *Die muslim. Heere d. Eroberungszeit. Das Instrument d. Ausbreitung d. Islams, sein Aufbau, seine Gliederung, seine Führung u. sein Einsatz*. 622–51, Diss. phil. Hambg. 1953.

etwa an eine „Wehrstammrolle“ zu denken, sondern an eine Aufzeichnung der Freiwilligen ad hoc, vielleicht, um einen besseren Überblick über die zahlenmäßige Stärke der zur Verfügung stehenden Truppen zu gewinnen. Die Bemerkung Wākidi's, da vor dem Zug nach Tabūk (Ende 630) kein Register angefertigt worden wäre, hätten manche Muslims gemeint, sie könnten zu Hause bleiben, ohne daß der Prophet es merke, zwingt uns nicht, einen dispositiven Charakter des Registers anzunehmen; sie läßt allenfalls erkennen, daß das Aufschreiben der teilnehmenden Kämpfer vor einem Kriegszug einen gewissen moralischen Druck auf die Muslims ausübte: erschien man nicht unter den Aufgezeichneten, zog man sich womöglich den Zorn des Propheten zu ⁹⁶. Für den dispositiven Charakter des Registers scheint eine Nachricht, die uns Buḥārī (st. 870) überliefert, zu sprechen — vorausgesetzt, daß sie authentisch ist. Dort wendet sich jemand, der sich vom Kampf entschuldigen will, mit den Worten an den Propheten: „Ich bin für den Kriegszug N. N. aufgeschrieben worden“ ⁹⁷. Doch ist hier wohl — was auch möglich ist — zu übersetzen: „Ich habe mich für den Kriegszug N. N. aufschreiben lassen“; dann aber besagt diese Stelle nur soviel, daß Muslims, die sich für einen Kriegszug gemeldet hatten und deren Namen aufgeschrieben waren, ohne zwingende Gründe, über deren Stichhaltigkeit Muḥammad zu entscheiden hatte, nicht mehr „abspringen“ konnten.

Auch in der ersten Zeit der großen islamischen Expansion bildete sich allem Anschein nach noch kein Konskriptionsrecht der durch die Kalifen vertretenen obersten Staatsgewalt des Islam heraus. Grundlage für das Zustandekommen der Eroberungsheere blieb weiterhin die Freiwilligkeit der Muslims.

⁹⁶ Die hier herangezogenen Stellen lauten: „Die Muslims, die dem Boten Gottes Heerfolge (bei Tabūk) leisteten, waren so zahlreich, daß kein „bewahrendes Schriftstück“ sie (d. h. ihre Namen) zusammenstellen (konnte)“ (‘ABD AL-MALIK B. HIṢĀM, Kitāb sīra rasūl Allāh, ed. F. Wüstenfeld, 2 Bde. (1. Bd. in zwei Teilen mit durchgehender Seitenzählung, 2. Bd. Erläuterungen etc.), Göttingen 1858—60, S. 908.

„Der Sammelplatz war bei der Abschiedshöhe, die Krieger wurden wegen ihrer Menge nicht aufgezeichnet, so daß manche meinten, zurückbleiben zu können, ohne daß Muḥammad es merke“ (ABŪ ‘ABD ALLĀH MUḤ. B. ‘UMAR AL-WĀKIDĪ, Kitāb al-magāzī, nach J. WELLHAUSEN, Muhammed in Medina. Das ist Wakidi's Kitāb al-maghāzī in verkürzter deutscher Wiedergabe, Berlin 1882 (eine Edition des Teiles von Wākidi's Werk, dem die zitierte Passage entstammt, liegt bisher nicht vor), S. 391 f.

Daß die Registerführung eine Gewohnheit des Propheten war, ergibt sich aus der Bemerkung, daß er sie in einem bestimmten Falle (vor dem Zug nach Tabūk) unterließ. Wie weit diese Gewohnheit zurückreichte, läßt sich allerdings aus den zitierten Stellen nicht ersehen.

Dieselbe Bemerkung führt notwendigerweise zu dem Schluß, daß das Verzeichnis der Kämpfer ad hoc angefertigt wurde, d. h. ein Verzeichnis der an den einzelnen Kriegszügen teilnehmenden Muslims und nicht eine „Wehrstammrolle“ war. Die Nachricht endlich, die große Zahl derer, die Heerfolge leisteten, habe die Aufzeichnung ihrer Namen verhindert, beweist, daß die Anfertigung des Registers erst erfolgte, nachdem sich die Kämpfer (freiwillig) gesammelt hatten; damit ist der Charakter des Registers als nicht dispositiv gekennzeichnet.

⁹⁷ BUḤĀRĪ, Ṣaḥīḥ, a.a.O., Bd. 2, ḡihād 181, S. 263.

Allerdings erwies es sich in dieser Zeit auch gar nicht als nötig, durch Zwangsmaßnahmen Kämpfer für die Sache des Islam zu gewinnen. Krieger boten sich in ausreichender Zahl von selber an. Angelockt durch die in Aussicht gestellte Beute verließen ganze Stammesgemeinschaften ihre Wohnsitze auf der Arabischen Halbinsel, um sich den kriegerischen Plänen der Kalifen zur Verfügung zu stellen. Die ersten Eroberungszüge des Islam waren daher nicht so sehr Unternehmungen mit geordneten, kampferprobten Heeren, sondern hatten eher den Charakter einer von Kriegszügen und Schlachten unterbrochenen „Völkerwanderung“⁹⁸. Das Eingreifen der Kalifen beschränkte sich in dieser Zeit noch darauf, die Vorteile der kriegerischen Betätigung ins rechte Licht zu rücken und die sich stellenden Kämpferscharen ihren Plänen gemäß zu dirigieren.

Die Einberufung der Truppen zum ersten Kriegszug ins byzantinische Palästina stellt sich bei Balādūrī (st. 892) so dar, daß der Kalif Abū Bakr (632—34) sich schriftlich an die Bevölkerung von Mekka, Ṭā'if und Yaman, ferner an alle im Naǧd und Ḥiǧāz siedelnden Beduinen wandte und sie zum Kampf gegen die Ungläubigen aufrief, wobei er sie an die Vorteile des Kampfes gegen Ungläubige („ḡihād“) an sich, d. h. an seinen jenseitigen Lohn, erinnerte und ihnen die Beute, die von den Rhomäern zu gewinnen war, schmackhaft machte. Daraufhin seien die Leute, teils in der Absicht, ein gutes Werk zu tun, teils um materieller Vorteile willen zu ihm geeilt⁹⁹. Diese Form der „Rekrutierung“ als Werbung wird an anderen Stellen ähnlich berichtet¹⁰⁰. Dem entgegenstehende Berichte bei Ṭabarī (st. 923), die von einer regelrechten Aushebung der Truppen sprechen¹⁰¹, hat schon Wellhausen als Anachronismen erkannt, die auf Saif b. 'Umar (st. in der Regierungszeit des Kalifen Hārūn ar-Rašīd) zurück gehen, dessen Chronik Ṭabarī benutzt hat¹⁰².

Die Befehlsgewalt der Kalifen, bzw. der sie in Kriegszügen vertretenden Emire, setzte erst ein, nachdem die Kämpfer sich gesammelt hatten. Sie äußerte sich in der Ordnung und im Einsatz der zur Verfügung stehenden Truppen, wenn auch manchmal — das gilt vor allem für das letztere — Empfehlungen und Überredung den Widerstand der Freiwilligen erst brechen mußten. So hatte der zweite Kalif 'Umar (634—44) einige Mühe, Beduinenstämme, die nach Syrien wollten, für die Eroberung des 'Irāq zu gewinnen¹⁰³.

Diese Befehlsgewalt über die kriegführenden Muslims konnte sich allmählich zu einer — wenn auch auf einen bestimmten Personenkreis beschränkten — Befehlsgewalt über die Einberufung von Truppen entwik-

⁹⁸ R. LEVY, a.a.O., Bd. 2, S. 319; vgl. J. WELLHAUSEN, Prolegomena zur ältesten Geschichte des Islams, in Skizzen und Vorarbeiten, Heft VI, Berlin 1899, S. 80.

⁹⁹ BALĀDURĪ, Futūḥ al-buldān, a.a.O., S. 107.

¹⁰⁰ Ebd., S. 197, Z. 18—20 und S. 253.

¹⁰¹ ABŪ ĠĀFAR MUḤAMMAD B. ĠARĪR AT-ṬABARĪ, Ta'rīḥ ar-rusul wa 'l-mulūk, ed. M. J. de GÖEJE in 15 Bdn. (3 Serien: 1. S.: 6 Bde., 2. S.: 3 Bde., 3. S.: 4 Bde., 1 Einführungs-, 1 Indicesband. — Zitiert nach den Serien, die durchgehende Nummerierung haben.) Leiden 1879—1901, I, 1988; 2082; 2084.

¹⁰² WELLHAUSEN, Prolegomena, a.a.O., S. 63 und 80.

¹⁰³ BALĀDURĪ, a.a.O., S. 253; ṬABARĪ, a.a.O., I, 2159, Z. 13 ff., 2187, Z. 15—2189, Z. 5. Vgl. CAETANI, a.a.O., § 247, S. 369 f.

keln, dadurch nämlich, daß die zunächst freiwillig ausgerückten Kämpfer nach Beendigung eines oder auch mehrerer Kriegszüge meist nicht mehr in ihre Heimat zurückkehrten, sondern sich in den eroberten Gebieten in Militärbezirken (ḡund, pl. aḡnād — das gilt vor allem für Syrien) oder Militärlagern (miṣr, pl. amṣār — die wichtigsten seien genannt: Kūfa und Baṣra im ‘Irāq, Fustāt und Alexandria in Ägypten, Kairawān in Nordafrika¹⁰⁴) niederließen und ihre kriegerische Tätigkeit keineswegs als beendet betrachteten, sondern sich weiterhin als Kämpfer zur Verfügung stellten. Sie konnte der Kalif oder seine Heerführer auch nach längeren Kampfpausen wiederum zum Kriege einberufen. So gesehen ist die sich herausbildende Verfügungsgewalt über die Einberufung von Truppen nichts weiter als die zeitlich verlängerte Befehlsgewalt über ein kriegführendes Heer.

Weiter konnte sich die auf den oben gekennzeichneten Personenkreis bezügliche Verfügungsgewalt des Kalifen über die Aushebung zu Kriegszügen jedoch erst dadurch verfestigen, daß schon bald — vielleicht schon vor der Einrichtung des Dīwān durch ‘Umar¹⁰⁵ — ein regelmäßiger Sold gezahlt wurde. Sicher ist das für die Zeit nach dieser epochemachenden Verwaltungsmaßnahme des zweiten Kalifen, d. h. vom Jahre 20/641 an.

Damit ist das Stichwort „Dīwān” gefallen, das — resp. die Einrichtung, die sich dahinter verbirgt — für unsere Fragestellung von großer Bedeutung ist¹⁰⁶. „Dīwān”, ein Wort persischen Ursprungs¹⁰⁷, bezeichnet ursprünglich ein „Register” oder eine „Liste”, später — in übertragenem Sinne — ein Amt oder eine Behörde, die Register oder Listen führt¹⁰⁸. Als ‘Umar die Führung eines Dīwān anordnete, leitete ihn die Absicht, die Verwendung der Einnahmen des islamischen Staates definitiv festzulegen. Die Einnahmen bestanden in den Steuerabgaben, die aus den eroberten Provinzen einkamen, und in dem fünften Teil aller

¹⁰⁴ Vgl. KREMER, a.a.O., Bd. 1, S. 204—211.

¹⁰⁵ CAETANI, *Annali del’Islam*, a.a.O., Bd. 4, a. 20h., § 247, S. 368 vermutet, daß ‘Umar’s Dīwān nicht völlig neue Verhältnisse geschaffen, sondern eine Praxis, die bis dahin schon geübt wurde, definitiv festgelegt habe. (Das würde bedeuten, daß die Krieger schon vor der Einrichtung des Dīwān einen Sold erhielten).

¹⁰⁶ Eine ausführliche Behandlung von ‘Umar’s Dīwān mit den Quellenangaben bietet CAETANI, *Annali*, a.a.O., Bd. 4, §§ 247—351, S. 368—415. Vgl. auch J. LATZ, *Das Buch der Wezire und Staatssekretäre von Ibn ‘Abdūs Al-Ġaḥṣiyārī*. Anfänge und Umayyadenzeit, phil. Diss., Bonn 1958, der S. 28 ff. einen kurzen Überblick über das Dīwānwesen in der Zeit der ersten 4 Kalifen und der Umayyaden-Periode gibt.

¹⁰⁷ Zur Etymologie und Bedeutung von „dīwān” vgl. CAETANI, a.a.O., § 247, S. 370, Nota 1 (stellt die persische Herkunft des Wortes in Frage); E I Bd. 1, c. 1021 a, s. v. „Dīwān” (Huart); E. LITTMANN, *Morgenländische Wörter im Deutschen*, Tübingen 2 1924, S. 79 u. 89; K. LOKOTSCH, *Etymologisches Wörterbuch der europäischen (germanischen, romanischen und slavischen) Wörter orientalischen Ursprungs*, Heidelberg 1927, S. 42, Nr. 526; O. SPIES, *Orientalische Kultureinflüsse im Abendland*, Beiträge zum Geschichtsunterricht, Braunschweig 1949, S. 10.

¹⁰⁸ Die außerhalb der Verwaltungspraxis liegenden Bedeutung von „Dīwān” brauchen hier nicht berücksichtigt zu werden. Vgl. dafür die in der vorhergehenden Anm. genannte Literatur.

Beute, über den der Kalif als Vertreter des Propheten verfügen konnte. Den Ausgabeposten bildete eine jährliche Geldzuweisung an die führende Schicht im islamischen Staate, d. h. grundsätzlich an alle Muslims, vornehmlich aber an solche, die noch zu Lebzeiten des Propheten Muslims geworden waren und sich um den Islam verdient gemacht hatten. Zwar sprechen die Quellen, die über 'Umar's Dīwān berichten, nur von einer Verzeichnung der Ausgaben, doch ist anzunehmen, daß sie die Aufführung der Einnahmen im Dīwān als bekannt voraussetzen und nicht eigens erwähnen. Die Ausgabenseite des Dīwān nun enthielt — rangmäßig geordnet — die Namen aller derer, denen ein Anspruch auf jährliche Löhnung zuerkannt wurde. Der höhere oder niedrigere Rang im Register, der die Höhe der auszuzahlenden Geldsumme bestimmte, wurde nach den miteinander konkurrierenden Prinzipien der Verdienste um den Islam (früher Übertritt, Teilnahme an den Kriegszügen Muḥammad's u. ä.) und des Verwandtschaftsgrades zum Propheten festgelegt ¹⁰⁹.

Aus dem Gesagten ist ersichtlich, daß 'Umar mit seinem Dīwān keineswegs die Besoldung der kriegführenden Muslims allein intendierte, geschweige denn durch das Mittel von Soldzahlungen ein jederzeit kriegspflichtiges und verfügbares Heer schaffen wollte; das Prinzip des ersten Dīwān war, den „Adel“ des Islam für seine Verdienste zu entlohnen. Dennoch ist dabei für uns von großer Wichtigkeit, daß hier zum erstenmal in der Geschichte des Islam Kämpfer bezahlt wurden; eine solche Maßnahme mußte im Laufe der Zeit dazu führen und hat dazu geführt, daß die besoldeten Krieger in die Abhängigkeit dessen gerieten, der sie bezahlte, also dem Kalifen oder seinen Vertretern gegenüber zum Kriegsdienst verpflichtet wurden.

Der Dīwān hat den Charakter einer Wohlfahrtseinrichtung für verdiente Muslims, der ihm in der Zeit seines Gründers eigen war, auf die Dauer immer mehr verloren. Die Tendenz ging dahin, in ihn nur noch solche Muslims aufzunehmen, die wirklich etwas für den islamischen Staat taten, von denen andererseits aber auch verlangt wurde, daß sie sich ihren Sold verdienten. Seit dem beginnenden 9. Jh. erschienen in den Heeres-Soldlisten, die jetzt — im Zuge der Aufteilung von 'Umar's erstem Dīwān — separat geführt wurden, nur noch Muslims, die auch Kriegsdienst leisteten ¹¹⁰, und mit der Aufnahme in den Heeresdīwān war die Verpflichtung verbunden, im Falle eines Heeresaufgebotes zu erscheinen ¹¹¹. An diesem Prinzip der Wehrpflicht auf der Grundlage staatlicher Bezahlung änderte sich auch dann nichts, als — im 10. Jh. — die Praxis aufkam, Ländereien an Militärs zu vergeben mit der Auflage, aus den einkommenden Steuern die Kosten für den Heeresdienst zu bestreiten ¹¹²: es kam nur eine neue Art der Bezahlung hinzu.

¹⁰⁹ Über den Kreis der Soldberechtigten CAETANI, a.a.O., § 251, S. 375.

¹¹⁰ GAUDEFROY-DEMOMBYNES-PLATONOV, *Monde musulman*, a.a.O., S. 355. Vgl. CAETANI, a.a.O., Bd. 4, § 271, S. 393.

¹¹¹ Z. B. Ṭabarī, a.a.O., II, 855, Z. 11—856, Z. 4. LEVY, *Sociology*, a.a.O., Bd. 26 S. 277 f.

¹¹² KREMER, *Culturgeschichte*, a.a.O., Bd. 1, S. 251 f. GAUDEFROY-DEMOMBYNES, a.a.O., S. 357.

Der Kalif oder seine Beamten konnten von allen, die im Heeresdīwān (oder in den Heeresdīwānen — es hatten sich im Laufe der Zeit besondere Dīwāne in den einzelnen Provinzen herausgebildet¹¹³) verzeichnet waren, Kriegsdienst verlangen. Die Aufnahme in den Dīwān jedoch unterlag keinerlei Zwang, sie war freiwillig. Das läßt allein schon die Herkunft des Heeresdīwān aus dem Dīwān ‘Umar’s vermuten, in den aufgenommen zu werden, Vorzug nicht aber Zwang bedeutete. In die gleiche Richtung weist, daß die genauen Personalbeschreibungen der im Heeresdīwān verzeichneten Personen den Zweck hatten, ihn vor „Eindringlingen“ (duḥalā’, budalā’) zu schützen¹¹⁴ — und nicht, um „Drückberger“ ausfindig machen zu können. Hätten Muslims zur Aufnahme in den Dīwān gezwungen werden können, so bliebe es unverständlich, warum ‘Ubaid Allāh b. Ziyād, der Statthalter Yazīds I. (680—683) im ‘Irāk, sich vor den Bewohnern von Baṣra rühmte, unter seiner Ägide habe sich der dortige Heeresdīwān von 70 000 auf 80 000 Kämpfer erhöht¹¹⁵. Māwar-dī (st. 1058) endlich läßt uns wissen, daß die Aufnahme in den Dīwān nur auf Wunsch erfolge und auch dann nur, wenn Kämpfer notwendig seien¹¹⁶.

Nur auf dieser Ebene des (freiwilligen) Söldnertums scheint sich eine Wehrpflicht für die Muslims¹¹⁷ entwickelt zu haben. Eine allgemeine Wehrpflicht als Untertanenpflicht war — soweit ich sehe — unbekannt¹¹⁸. Das bedeutet, daß nicht nur die Religion des Islam, sondern auch der islamische Staat den Muḥammadanern einen weiten Spielraum ließ, sich freiwillig kriegerisch zu betätigen, und auf diese Weise mit dazu beitrug, daß ein „heiliger Kampf“ auf dem Boden der islamischen Länder entstehen konnte.

Fassen wir zusammen, was sich über die Voraussetzungen für die Entstehung eines „heiligen Kampfes“ im Islam zeigen ließ:

Im Koran wurde der Kampf eines jeden Muslims gegen Andersgläubige für verdienstvoll im Sinne der Religion des Islam erklärt und mit einem angemessenen Lohn im Jenseits dotiert. Damit war eine Verbindung zwischen Religion und Kriegshandwerk — für den speziellen Fall des Heidenkampfes — hergestellt, der Kampf war religiös legitimiert worden. Diese religiöse Legitimierung des Heidenkampfes im Koran schloß jedoch keineswegs eigensüchtige Motive — seien sie nun ideeller oder materieller Natur — bei den Kämpfern aus; der Kampf an sich, auch dann, wenn er

¹¹³ FRIES, Heerwesen der Araber, a.a.O., S. 9.

¹¹⁴ HOENERBACH, Heeresverwaltung, a.a.O., S. 277 mit Belegen.

¹¹⁵ TABARĪ, a.a.O., II, S. 433, Z. 17 f.

¹¹⁶ AḤKĀM, a.a.O., S. 352.

¹¹⁷ FRIES, Heerwesen, a.a.O., S. 7 behauptet, die unter islamischer Herrschaft stehenden Nichtmuslims, die „ḍimmi’s“, seien zur Heerfolge verpflichtet gewesen. Eine Überprüfung der für diese Hypothese beigebrachten Belege — von denen nicht einmal alle überhaupt einen Bezug zur Sache haben — ergab jedoch nur, daß in Sonderfällen „ḍimmi’s“ zum Kriegsdienst gewungen worden sind; von einer Regel keine Rede.

¹¹⁸ Die Frage nach der Wehrpflicht müßte, — was hier leider nicht geschehen kann — auch noch für die seit dem 8. Jh. entstandenen, vom Kalifat unabhängigen Reiche im Ausbreitungsgebiet des Islam untersucht werden.

mit gänzlich religionsfremden Absichten geführt wurde, war verdienstvoll und des himmlischen Lohnes würdig. Von einem „heiligen Kampf“ kann deshalb hier noch nicht die Rede sein, sondern allenfalls von einer Vorstufe dazu. Ihm war der Weg erst dann bereitet, als die Lehre aufkam, daß allein die fromme Absicht bei der Ausübung des Kampfes dem Kämpfer das Anrecht auf den im Koran zugesagten himmlischen Lohn geben könne. Da schließlich Religion und Staat des Islam nur in wenigen Fällen und für einen kleinen Personenkreis den Kampf zur Pflicht machten, war auch die unbedingt notwendige praktische Voraussetzung für den „heiligen Kampf“ gegeben: die Möglichkeit, freiwillig in den Krieg gegen Ungläubige zu ziehen.

3. DIE PRAXIS

a) Unabhängigkeit des „ğihād“ ¹¹⁹

Bisher war von den religiösen und politischen Voraussetzungen die Rede, die in den islamischen Ländern einen „heiligen Kampf“, d. h. die kriegерische Betätigung Einzelner mit ausschließlich — oder zumindest vornehmlich — religiöser Zielsetzung, möglich machten. Im Folgenden soll versucht werden, ein Bild davon zu zeichnen, in welcher Form die Muslims diesen „heiligen Kampf“ betrieben. Was den zeitlichen Rahmen der Untersuchung betrifft, so ergibt sich als obere Grenze natürlich der Anfang der islamischen Expansion (2. Viertel 7. Jh.), die untere Grenze soll durch den Beginn des sog. 2. Kreuzzuges annähernd bestimmt sein.

Daß bei diesem weitgespannten Rahmen keine Vollständigkeit erzielt werden kann, liegt auf der Hand. Die Absicht ist, die Praxis des islamischen „heiligen Kampfes“ in ihren Grundzügen darzustellen.

Die muslimischen Quellen lassen keinen Zweifel darüber aufkommen, daß der persönliche „ğihād“ schon in den frühesten Zeiten eine von der offiziellen Kriegführung des Staates weitgehend unabhängige Erscheinung sein konnte und gewesen ist ¹²⁰.

Als im Jahre 44/664 ein muslimisches Heer unter Führung des ‘Abd ar-Raḥmān b. Ḥalīd b. al-Walīd (st. 666/7), Statthalter von Anatolien ¹²¹, bis in die Nähe von Konstantinopel vorgedrungen war ¹²², und sich die Griechen schon bis zur Stadtmauer hatten zurückziehen müs-

¹¹⁹ Wenn im folgenden von „ğihād“ die Rede ist, so — wenn nicht ausdrücklich anders vermerkt — in seiner auf die einzelne Person bezogenen Bedeutung. Vgl. oben, S. 23 f..

¹²⁰ Abhängig war der „ğihād“ von der offiziellen Kriegführung allenfalls insofern, als er sich auch — aber, wie sich zeigen wird, keineswegs immer — an die auswärts geführten Kriege muslimischer Staaten anschloß.

¹²¹ Der Sohn des berühmten „Saif al-Islām“ Ḥalīd b. al-Walīd. Über ihn EI, Bd. 1, c. 59 a.

¹²² Nach anderen Quellen soll ‘Abd ar-Raḥmān nur bis Pergamon, die begleitende muslimische Flotte jedoch bis unmittelbar vor Konstantinopel vorgedrungen sein. Vgl. EI, Bd. 1, c. 904 b, s. v. „Constantinopel“.

sen, ist nach einer islamischen Tradition¹²³ ein Mann aus dem Heere der Muslims, der den Kampfgeist seiner Genossen anscheinend schon erloschen sah, alleine auf die Feinde losgegangen; das Heer sah darin einen Verstoß gegen Sūra II, 191: „...und stürzt euch nicht mit eigenen Händen ins Verderben“ und machte ihm deshalb Vorwürfe. Abū Ayyūb al-Anṣārī, vormalig Standartenträger des Propheten¹²⁴, ergriff jedoch die Partei des Getadelten und warf den untätigen Krieger vor, sie vielmehr seien es, die dem genannten Koranwort zuwiderhandelten; denn gerade dadurch, daß sie sich mit dem Erworbenen zufrieden gäben und die weitere Bekämpfung der Ungläubigen unterließen, „stürzten sie sich mit eigenen Händen ins Verderben“.

Daß diese Begebenheit authentisch ist, ist unwahrscheinlich. Da sie auch anderweitig ähnlich überliefert wird¹²⁵, wobei jedoch als Schauplatz die Schlacht bei Nihāwend (18/639 oder 19/640)¹²⁶ oder ganz unbestimmt „ein Kriegszug“¹²⁷ genannt wird, und der Kalif ‘Umar als Verteidiger des Beschuldigten fungiert, muß vielmehr angenommen werden, daß wir es hier mit einer Lehrmeinung zu tun haben, die man, um ihr eine besondere Durchschlagskraft zu verleihen, mit einer Geschichte umkleidet hat, in der solche Autoritäten wie der alte Kämpfer für den Islam und Prophetengenosse Abū Ayyūb oder der Kalif ‘Umar als Gewährsmänner auftreten.

Der Grundsatz, welchen diese Lehrmeinung vertritt, ist klar zu erkennen: der muslimische Krieger ist nicht an die durch militärische oder politische Erwägungen bestimmten Kriegsziele einer Expedition gegen Ungläubige, an der er teilnimmt, gebunden, wenn er selbst den wahren „ḡihād“ um jeden Preis zu führen gedenkt.

Die Diskrepanz zwischen dem „heiligen Kampf“ des einzelnen Muslim und der staatlichen Kriegführung gegen Ungläubige wird noch schärfer betont, wenn die Rede auf die Leitung kriegerischer Unternehmungen durch „ungerechte (d. h. im Sinne des Islām sündhafte)“ Emire kommt. „Ziehe aus entsprechend deinem Anteil am Islām. Wenn sie (die Emire) Beute veruntreuen, so veruntreue du keine Beute; wenn sie betrügen, so betrüge nicht; wenn sie die Leute verderben, so verdirb du sie nicht; wenn sie sündigen, sündige nicht. Streite für deinen Anteil am Jenseits und laß sie für ihren Anteil am Diesseits kämpfen“¹²⁸, in diesem Sinne sollen sich Prophetengenossen ausgesprochen haben. Ibn ‘Umar¹²⁹, um seine Mei-

¹²³ ABŪ DĀ‘UD, a.a.O., Bd. 1, ḡih. 22, S. 393; AL-ĞAṢṢĀS, Aḥkām, a.a.O., Bd. 1, S. 262, Z. 16 ff..

¹²⁴ St. 52/672. Über ihn EI, Bd. 1, c 84 b f. Dort die Quellen.

¹²⁵ AL-BAIḤAKĪ, zitiert bei Suyūṭī, Kanz, a.a.O., Bd. 2, S. 288, Nr. 6177; AL-WAKĪ‘ (b. Garrāh?-st. 812; Muḥ. b. Ḥalaf?-st. 918), AL-FIRYĀBĪ (Muḥ. b. Yūsuf?-st. 827; Ga‘far b. Muḥ.-st. 913), ‘ABD B. ḤAMĪD (st. 863) und ṬABARĪ alle zitiert bei Suyūṭī, Kanz, a.a.O., Bd. 2, S. 288, Nr. 6178.

¹²⁶ SUYŪṬĪ, l. c., Nr. 6177.

¹²⁷ SUYŪṬĪ, l. c., Nr. 6188.

¹²⁸ IBN ABĪ ZAMANĪN, Kīdwat, a.a.O., f. 23r, Z. 5—8; vgl. ebd. f. 24r, Z. 7—10 und 10—12.

¹²⁹ St. 73/693. Sohn des Kalifen ‘Umar b. al-Ḥaṭṭāb. Über seine Person und hervorragende Stellung als Traditionarier vgl. EI, 2. Auflage, Bd. 1, c. 53 b ff., s. v., ‘Abd Allāh b. ‘Umar b. al-Khaṭṭāb“.

nung darüber befragt, ob man mit solchen Emiren überhaupt zu Felde ziehen solle, gab zur Antwort: „Ich bin der Meinung, du solltest es tun. Denn nichts von dem, was sie anrichten (eigtl.: „tun“ — „aḥdaṭū“), fällt dir zur Last“¹³⁰.

Man könnte einwenden, daß die angeführten Beispiele nur die Unabhängigkeit des „ğihād“ in Sonderfällen bezeugen, wenn nämlich die offiziellen Heidenkriege nicht mit den Forderungen des religiösen Gesetzes in Einklang stehen.

Doch der selbständige „ğihād“ wird in den zitierten Quellen ja nicht mit den Ausnahmefällen begründet, sondern er zeigt sich an diesen nur als vorhanden. Nicht *weil* seine Mitkämpfer untätig bleiben, entschließt sich der muslimische Kämpfer im Heere des ‘Abd ar-Raḥmān b. Ḥālid zu seinem Alleingang sondern er tut es *und* sein Tun wird als solches — und nicht als Affront gegen seine Genossen — gutgeheißen; nicht *weil* die Emire den Ansprüchen der islamischen Religion nicht genügen, soll der Muslim seinen eigenen „ğihād“ führen, sondern da jeder Muslim für seinen Heidenkampf verantwortlich ist, kann ihm das unkorrekte Auftreten seiner Generale nichts anhaben.

Doch die Autonomie des „ğihād“ begegnet uns auch ohne jeden Bezug auf ein bestimmtes kriegerisches Unternehmen. ‘Ubaid Allāh b. Ziyād, in der Zeit des Kalifen Mu‘āwiya I. (661—80) Gouverneur im ‘Irāk, soll vor seinem Amtsantritt Gott mit Erfolg um die Erfüllung dreier Wünsche gebeten haben. Der erste dieser Wünsche lautete nach den Worten ‘Ubaid Allāhs, „daß Gott mir den „ğihād“ gewähre“¹³¹. Der spätere Statthalter faßt hier den „ğihād“ als seine ganz persönliche Sache auf, er macht ihn zum Gegenstand eines Gespräches mit Gott. Wann, wo und wie er einmal den Heidenkampf ausüben soll, scheidet gänzlich aus der Betrachtung aus. In die gleiche Richtung weist eine über ‘Uḡba b. al-Ḥağğāğ as-Salūlī, der 734—38/9 das Wālī-Amt in Spanien bekleidete, umlaufende Anekdote. Von dem ägyptischen Gouverneur, ‘Ubaid Allāh b. Ḥabḥab vor die Wahl gestellt, ob er die Ifriḳiyya (das heutige Tunesien) oder Spanien als sein Stellvertreter verwalten wolle, entscheidet sich ‘Uḡba für Spanien mit der Begründung: „Ich liebe den „ğihād“, und Spanien ist ein Land des „ğihād““¹³².

Die Anschauung, daß jeder Muslim ein Recht auf seinen eigenen „ğihād“ habe, hat dazu geführt, daß man an der Kriegführung gegen Heiden auch ohne Autorisation durch den Imām in der Regel keinen Anstoß nahm¹³³. Ṭabarī (st. 923) hat in seiner Schrift über „die verschie-

¹³⁰ ŠAIBĀNĪ, Siyar, a.a.O., Bd. 1, S. 158, Nr. 160.

¹³¹ BALĀDURĪ, Futūḥ, a.a.O., S. 348.

¹³² AḤBĀR MAĞMŪ‘A, a.a.O., S. 27.

¹³³ Dagegen R. HARTMANN, Die Religion des Islam, a.a.O., S. 103: „Als Voraussetzung (für die Bekämpfung der Ungläubigen) gilt, daß der Imām zum „ğihād“ aufruft; auf eigene Faust kann ihn der Einzelne nicht führen“; die Quellen geben ein anderes Bild. Ähnlich wie Hartmann EI, Bd. 1, c. 1087 b, s. v. „Djihād“. M. KHADDURĪ, War and Peace, a.a.O., S. 94 kennt einen „ğihād“ „without a call or an authorisation of the Imām“, beschränkt ihn aber auf den Sonderfall eines plötzlichen Angriffs der Heiden auf islamisches Gebiet.

denen Lehrmeinungen der Rechtsgelehrten" die Ansichten der früheren islamischen Juristen über diese Frage¹³⁴ zusammengestellt¹³⁵, und wir können daraus entnehmen, daß als einziger aš-Šāfi'ī (st. 820) das „Privatkriegertum“ ablehnte, während Al-Hasan Baṣrī (st. 728), Awzā'ī (St. 774), Mālik (st. 795/6) und Aḥmad b. Ḥanbal (st. 855) es grundsätzlich anerkennen. Doch selbst aš-Šāfi'ī's Ablehnung betrifft nicht die private Kriegführung an sich, sondern nur die seiner Ansicht nach damit verbundene Veruntreuung staatlichen Besitzes. Denn nach islamischem Gesetz fließt bekanntlich ein Fünftel der erworbenen Kriegsbeute in die Staatskasse¹³⁶, und dieses Fünftel entgeht dem Staat, wenn die Muslims selbständige Expeditionen ins Gebiet der Ungläubigen unternehmen. So bezeichnet aš-Šāfi'ī die Privatkrieger als „Diebe (surrāk)“ und verurteilt von diesem Standpunkt aus ihr Handwerk als ganzes¹³⁷.

Als entschiedener Vertreter der selbständigen Kriegführung gibt sich dagegen Mālik b. Anas zu erkennen. Die Begründung seiner Ansicht ist von einigem Interesse: „Die Befehlsgewalt Gottes steht über der Befehlsgewalt der Menschen“¹³⁸, was wohl so interpretiert werden muß, daß der von Gott den Muslims (durch den Koran) erteilte Auftrag zum Heidenkampf in seiner absoluten Gültigkeit einer Beschränkung durch menschliche Verordnungen (in diesem Falle von Seiten der staatlichen Gewalt) nicht unterliegen dürfe.

Diese Ansicht des Begründers einer der vier Rechtsschulen im sunnitischen Islam berührt sich außerdem noch aufs Engste mit einer Theorie, die ganz wesentlich zu einer selbständigen Entwicklung des „heiligen Kampfes“ beigetragen hat¹³⁹, der Theorie von der Unaufhörlichkeit des „ḡihād“¹⁴⁰.

Die Absicht, mit dem Kampf gegen Ungläubige den Islam zur Weltherrschaft zu führen¹⁴¹, mußte sich schon bald als nicht realisierbar erwei-

¹³⁴ Da die Juristen über diese Frage diskutierten, muß man annehmen, daß es ein Privatkriegertum gab.

¹³⁵ Kitāb iḥtilāf al-fukahā', a.a.O., Nr. 64, S. 78—80.

¹³⁶ S. oben, S. 30, Anm. 70.

¹³⁷ Die anderen von Ṭabarī in dem genannten Abschnitt des K. iḥtilāf al-fukahā' (s. Anm. 12) zitierten Autoritäten lösen dieses Problem viel eleganter, indem sie von den Privatkriegern die Abgabe des Fünftels an den Imām verlangen. Mit gleicher Begründung wie aš-Šāfi'ī soll ein Schüler des Mu'ad b. Ḡabal (Prophetengenosse. Soll einer der Redaktoren des Koran zu Lebzeiten des Propheten gewesen sein. St. 639) die Bekämpfung der Ungläubigen ohne Erlaubnis des Imām verworfen haben: „denn sie sind feige („yaḡbunūna“ — Sarāḡsī kommentiert die „Feigheit“ damit, daß solche selbständigen Trupps wegen ihrer meist geringen Zahl sich nicht einem offenen Kampf stellen, sondern sobald sie einen solchen kommen sehen, die Flucht ergreifen) und veruntreuen Beute („yaḡullūna“)“, überliefert bei ŠAIBĀNĪ, Siyar, a.a.O., Bd. 1, S. 32, Nr. 27.

¹³⁸ Iḥtilāf, S. 78, Z. 8 f. Das Wort, welches hier mit „Befehlsgewalt“ wiedergegeben wurde, ist „sultān“, also eigtl.: „Herrschaft, Gewalt“; aber auch „Befehlsgewalt“, vgl. EI, Bd. 4, c. 587 f., s. v. „Sultān“.

¹³⁹ Die Möglichkeit, daß diese Theorie in den Kreisen der Vertreter des unabhängigen „ḡihād“ zuerst aufkam, ist nicht auszuschließen. Doch muß das Hypothese bleiben.

¹⁴⁰ Dazu zuletzt KHADDURI, War and Peace, a.a.O., S. 64 ff., jedoch auf sehr schmaler Quellenbasis.

sen. Spätestens seit der 1. Hälfte des 8. Jhs., als die muslimische Eroberungswelle — zumindest im Westen und Norden — zum Stehen gekommen war, dürfte man sich dessen immer mehr bewußt geworden sein. Anstatt die Heiden um jeden Preis zu bekämpfen, erachtete man es jetzt oft für nötig, ein friedliches Auskommen mit ihnen zu suchen und sogar Bündnisse mit ihnen zu schließen, auf jeden Fall aber den Heidenkampf den politischen Notwendigkeiten des islamischen Staates unterzuordnen.

Es hat den Anschein, als habe sich in der Polemik gegen diese irenischen Tendenzen die Lehre herausgebildet, daß die Bekämpfung der Ungläubigen niemals enden dürfe. Für einen solchen Ursprung spricht jedenfalls, daß manchmal in einem Atemzug mit der Forderung nach unterbrochenem „ğihād“ alle diejenigen verdammt werden, die einer zeitweiligen Kampfesruhe das Wort reden ¹⁴².

Die Lehre selbst nun — in Prophetenaussprüche gekleidet und dadurch autoritativ untermauert — sieht einen in seinen Zielen nicht näher bestimmten, niemals abbrechenden Kampf gegen die Heiden bis zum Ende der Tage vor. „Ohne Unterlaß wird eine Schar von meiner Gemeinde siegreich gegen diejenigen kämpfen, die sich ihr widersetzen, bis (der-einst) die letzten unter ihnen wider den Antichristen ¹⁴³ streiten“ ¹⁴⁴ oder: „Der Islam ist auf den Kampf gegen die Ungläubigen („ğihād“) gegründet, welcher andauert, seit Gott seinen Propheten sandte, bis in die Zeit, da der letzte Trupp der Gläubigen den Antichristen bekämpft“ ^{144a}. Diese und ähnliche ^{144b} Prophezeiungen legte man dem Gesandten Allāhs in den Mund ¹⁴⁵.

Ist die Annahme richtig, daß die Theorie vom „ğihād“ ohne Ende“ die Nachlässigkeit der staatlichen Gewalt im Heiden-Kampf zu korrigieren bestrebt war, so sollten durch sie natürlich in erster Linie die islamischen Herrscher, ihre Gouverneure und Generale angesprochen werden.

¹⁴¹ Davon, daß dieses ein Hauptziel war, das nach dem Tode des Propheten für den Heidenkampf propagiert wurde, war oben, S. 20, schon ausführlich die Rede.

¹⁴² So bei IBN ABĪ ZAMĀNĪN, a.a.O., f. 23v, Z. 5—10. Vgl. ebd., f. 24r, Z. 1 f.: danach soll der Prophet denen, die in einer Zeit, da man am Wert des „ğihād“ zweifelt, sich ihm widmen, den gleichen (himmlischen) Lohn zugesagt haben wie den Heidenkämpfern seiner eigenen Zeit. Daraus darf man wohl schließen, daß im Rahmen der irenischen Tendenzen im Islam auch Zweifel an der religiösen Verdienstlichkeit des „ğihād“ laut wurden.

¹⁴³ Das arabische Wort lautet „dağğāl“ oder „al-masīh ad-dağğāl“. Der „dağğāl“ ist eine dem christlichen Antichristen ähnliche Endzeitfigur im Islam. Vgl. dazu HANDWÖRTERBUCH DES ISLAM, c. 86 a ff., s. v. „al-Dağğāl“; EI, Bd. 1, c. 924 a; HUGHES, Dictionary of Islam, c. 64 b, s. v. „Dajjāl“ und c. 328 b f., s. v. „al-Masīhu'd-Dajjāl“. Dort auch die Quellen. Vgl. ferner das wahrscheinlich im 12. Jh. in Spanien entstandene GLOSSARIUM LATINO-ARABICUM (ed. F. Seybold, Erg.-Hefte 15—17 zur Zschr. f. Assyriologie, Bln. 1900), S. 25; dort wird „dağğāl“ mit „Antichristus“ wiedergegeben.

¹⁴⁴ ABŪ DĀ'UD, a.a.O., Bd. 1, ğih. 4, S. 389.

^{144a} B. ABĪ ZAMĀNĪN, a.a.O., f. 24r, Z. 4—6.

^{144b} Ebd., f. 23v, Z. 6 f.; ABŪ DĀ'UD, a.a.O., ğih. 33, S. 397.

¹⁴⁵ Wann die Vorstellungen vom „dağğāl“ Eingang im Islam gefunden haben, ist nicht sicher. Fest steht jedoch, daß dies nach dem Tode der Propheten geschah (in den Endzeitbildern des Koran figuriert der „dağğāl“ nicht). Damit kann an der Unechtheit der zitierten Hādīth, die sich schon aufgrund ihres visionären Charakters vermuten läßt, kein Zweifel mehr sein.

Doch allein schon die doppelte Bedeutung des Terminus „ğihād“ als allgemeiner und personeller Heidenkampf ermöglichte die Beziehung dieser Theorie auch auf die kriegerische Betätigung eines jeden einzelnen Muslims. Geradezu zum dauernden Anlaß außerstaatlichen Heidenkämpfertums konnte sie dadurch werden, daß von Seiten der staatlichen Gewalt ein ununterbrochener Kampf gegen die Ungläubigen nicht geführt werden konnte und nicht geführt wurde.

Soviel zur prinzipiellen Unabhängigkeit des „ğihād“ von der staatlich organisierten und geleiteten Kriegführung gegen Nichtmuslims. Es zeigte sich, daß jeder Muslim seinen eigenen Heidenkampf führen konnte und daß er allein dafür verantwortlich war. Die Ziele des offiziellen Heidenkampfes und des persönlichen „ğihād“ brauchten sich keineswegs zu decken; es konnte einen „heiligen Kampf“ in einem „unheiligen Krieg“ geben. Es zeigte sich ferner, daß sich wohl im Anschluß an die Vorstellung von der Unabhängigkeit des „ğihād“ der Gedanke eines „Privatkriegerturns“ im Islam entwickelt hatte, das theoretisch fast durchgängig gutgeheißen wurde und durch die Lehre vom niemals endenden „ğihād“ wesentlich unterstützt werden konnte.

Bevor wir uns nun den verschiedenen Möglichkeiten der Ausübung „heiligen Kampfes“ zuwenden, ist es nötig, noch einen Blick auf den „heiligen“ (d. h. vornehmlich religiös ausgerichteten) Charakter des „ğihād“ in seiner personellen Bedeutung zu werfen.

b) Der „heilige“ Charakter des „ğihād“

Die Lehre, daß die Verdienstlichkeit des „ğihād“ von der ausschließlich religiösen Zielsetzung des Ausübenden abhängig sei¹⁴⁶, hatte seinen „heiligen“ Charakter dogmatisch festgelegt. War dieses Dogma nur ein leerer Buchstabe, oder hatte es tatsächlich eine Entsprechung in der praktischen Ausübung des „ğihād“? Zu zeigen, daß und in welchem Maße Letzteres der Fall war, soll im Folgenden versucht werden.

Der „ğihād“ war unter den Händen der frühen islamischen Theologen und Rechtsgelehrten aus einer — vom Propheten zeitweilig intendierten — allgemeinen Glaubenspflicht zu einer Verpflichtung „nach dem Modus der Genüge (‘alā’l-kifāya)“ geworden¹⁴⁷; der islamische Staat konnte dadurch, daß er sich allmählich eine besoldete Kriegsmacht schuf, in der Regel auf ein allgemeines Aufgebot verzichten¹⁴⁸. Diese Entwicklung hatte zur Folge, daß der Heidenkampf des einzelnen Muslim, wenn dieser nicht dem professionellen Kriegerstand angehörte, immer mehr den Charakter eines guten Werkes annahm und vorallem für jene Gläubigen attraktiv wurde, denen an einer Übererfüllung ihres religiösen Solls gelegen war¹⁴⁹.

¹⁴⁶ Vgl. oben, S. 29 ff..

¹⁴⁷ Vgl. oben, S. 35.

¹⁴⁸ Vgl. oben, S. 39 ff..

¹⁴⁹ Dieser Vorgang hat in der islamischen Tradition einen reichen Niederschlag gefunden. Als Beispiele seien zitiert:

BUḤĀRĪ, Ṣaḥīḥ, a.a.O., Bd. 2, ġih. 1, S. 198 u. ġih. 4, S. 200 (= ABŪ NU’AIM, Kitāb dīkr aḥbār Iṣbahān, ed. S. Dederling in 2 Bdn., Leiden 1931/34, Bd. 2,

Man muß sich ferner vor Augen halten, daß der „ḡihād“ — einmal abgesehen von der Zeit der ersten Eroberungszüge der Muslims — für denjenigen, der sich ihm widmete, nicht immer ein Vergnügen war, und die möglicherweise anfallende Beute oft in keinem Verhältnis zu den aufgewandten Mühen und Kosten stand. Viele Heidenkämpfer kamen für ihre Ausrüstung und Verpflegung selbst auf, und es war keine Seltenheit, daß ein „muḡāhid“, bis er am Ziel seiner Wünsche war, eine Wegstrecke von einigen 1000 km hinter sich bringen mußte. Daß solche Leute zu ihrem Tun vorwiegend durch religiöse Begeisterung veranlaßt wurden, kann kaum bezweifelt werden¹⁵⁰.

Doch diese allgemeinen Erwägungen lassen sich noch durch andere Beobachtungen ergänzen und stützen. Einen sicheren Anhaltspunkt vermag uns die Verwendung des Begriffes „ḡihād“, vorallem aber die seines nomen agentis „muḡāhid (einer, der „ḡihād“ betreibt)“ und dessen Synonyma („ḡāzī“, „ḡazzā“) in der biographischen Literatur des Islams zu geben. Es zeigt sich, daß die Biographen die genannten Bezeichnungen, falls sie zutreffen, mit Vorliebe an den Stellen ihrer Viten einführen, wo sie die spezifisch religiösen Tugenden ihrer Helden behandeln, fast nie aber dort, wo sie deren weltliche Qualitäten illustrieren, was bei kriegerischer Betätigung ja durchaus naheläge¹⁵¹.

Einige Beispiele sollen das Gesagte verdeutlichen:

Ibn Ḥibbān al-Bustī (st. 965)¹⁵² schildert uns den berühmten Asketen Ibrahīm b. Adham (st. zw. 776 u. 783)¹⁵³ mit folgenden Worten: „Er weilte in Syrien als Heidenkämpfer („ḡāziyan“) und Grenzwächter („murābiṭan“); er widmete sich strenger Enthaltensamkeit und harter Arbeit verbunden mit dauernder Askese bei eifriger Gottesverehrung“¹⁵⁴; von dem angesehenen Traditionarier Nasā'ī (st. 915)¹⁵⁵ weiß Abū l'-Ḥusain b. al-Muẓaffar (st. 989)¹⁵⁶ zu berichten, daß man ihm „Gottesverehrung bei Tag und Nacht und unablässigen Eifer für Pilgerfahrt und Heidenkampf

S. 315); TIRMIDĪ, a.a.O., Bd. 7, fad. al-ḡih. 22, S. 158 f.; NASĀ'Ī, a.a.O., Bd. 2, ḡih. 32, S. 62; ŠAIBĀNĪ, Siyar, a.a.O., Bd. 1, Nr. 16, S. 23; B. ABĪ ZAMANĪN, a.a.O., f. 3v, Z. 8 ff.; BAIHAKĪ, Sunan, a.a.O., Bd. 9, S. 20 (ähnlich: ŠAIBĀNĪ, Siyar, Bd. 1, Nr. 15, S. 23, Sarahsī's Kommentar); ṬABARĀNĪ, zitiert bei Suyūṭī, Kanz, a.a.O., Bd. 2, S. 259, Nr. 5523; Abū 'Abd Allāh Muḥ. b. Aḥmad Aḍ-ḌAHABĪ, Taḍkirat al-ḥuffāz, Ed. Haidarabād in 4 Bdn., 1333/4h., Bd. 3, Nr. 27, S. 218; TAMĪMĪ, ed. Ben Cheneb, a.a.O., Bd. 1 (Text), S. 54.

¹⁵⁰ Es soll nicht in Abrede gestellt werden, daß manch einen Abenteuerlust und Beutegier zum „ḡihād“ trieben. Den „ḡihād“ aber — wie es manchmal geschieht — allein darauf zurückzuführen, hieße ihn völlig verkennen.

¹⁵¹ Das widerspricht nicht der oben, S. 22, gemachten Feststellung, daß man bei „ḡihād“ nicht immer gleich „heilig“ zu assoziieren habe. Diese Behauptung war im Hinblick auf „ḡihād“ in seiner allgemeinen Bedeutung aufgestellt worden.

¹⁵² Über ihn GAL, G I, S. 164; S I, S. 273.

¹⁵³ Über ihn EI, Bd. 2, c. 460 b ff. (Nicholson); dort die Quellen und Literatur. Ibn Ḥibbān bietet die älteste und von Legenden noch freie Biographie dieser Persönlichkeit.

¹⁵⁴ Kitāb maṣāḥīr 'ulamā' al-amṣār, ed. M. Fleischhammer, Wiesbaden 1959 (= Bd. 22 der Bibliotheca Islamica), S. 183, Nr. 1455.

¹⁵⁵ Über ihn mit Angabe der Quellen und Lit. GAL, S. I, S. 269.

¹⁵⁶ Irakischer Traditionarier. Vgl. A'LĀM, Bd. 7, c. 325 a. Dort die Quellen.

(„ğihād“)“ nachrühmte ¹⁵⁷; der spanische Historiker Ibn al-Farađī (st. 1013) würdigte den Cordobeser Gelehrten Abū ‘Abd Allāh ‘Ubaid b. Muḥammad (st. 1001) mit den Worten: „Er war ein vorzüglicher Lehrer, der sich viel mit Gebet, Koranrezitation und Heidenkampf („ğihād“) beschäftigte ¹⁵⁸; bei Ibn al-Farađī’s Fortsetzer Ibn Baškuwāl (st. 1183) lesen wir über den Toledaner Šaiḥ Abū Naṣr Faṭḥ b. Ibrāhīm al-Amawī (st. 1013): „Er war ein frommer, ausgezeichnete Gelehrter, der oft betete, fastete, die Ungläubigen bekämpfte („kaṭīr . . . al-ğihād“) und Almosen gab ¹⁵⁹.“

Zwei besonders instruktive Beispiele, die auf eine Wertung des „ğihād“ als spezifisch religiöse Lebensform im Gegensatz zu weltlichem Tun und Treiben schließen lassen, seien abschließend aufgeführt. In der Biographie, die Ibn al-Farađī dem aus Huesca gebürtigen und später in Lérida ansässigen ‘Abd Allāh b. Yahya (st. Mitte 10. Jh.) ¹⁶⁰ widmet, heißt es: „Er (‘Abd Allāh) genoß die Protektion des Herrschers und erwarb sich als „‘amil“ ¹⁶¹ schweres Geld. Doch später verschenkte er dieses Geld ¹⁶² und widmete sich bis zu seinem Lebensende dem Heidenkampf (lāzama al-ğihād) ¹⁶³.

In der von Ibn Baškuwāl verfaßten Vita des spanischen Gelehrten Abū ‘Uṭmān Sa‘īd b. ‘Uṭmān, genannt „al-Multazim fi’l-Fahmīna (lebte Mitte/2. Hälfte 10. Jh.) ¹⁶⁴ lesen wir, daß Abū ‘Uṭmān, als er studienhalber im Orient weilte, Abū Ğa‘far b. ‘Aun Allāh ¹⁶⁵ um eine „religiöse Lebensregel (waṣīya)“ bat. Sie wurde ihm erteilt und lautete: „Ich empfehle dir, Gott zu fürchten, häufig den Gottesnamen zu nennen (luzūm ad-dīkr) ¹⁶⁶ und dich von den Menschen zurückzuziehen“ ^{166a}. Die Reaktion des Abū ‘Uṭmān: nach Spanien zurückgekehrt hielt er bis zu seinem Tode

¹⁵⁷ Zitiert bei IBN HAĠAR AL-‘ASKALĀNĪ, Kitāb tahdīb at-tahdīb, Ed. Haidarabad in 12 Bdn 1325–27h., Bd. 1, S. 37 f.

¹⁵⁸ Ta’riḥ ‘ulamā’ al-Andalus, a.a.O., S. 279 f., Nr. 1002.

¹⁵⁹ Kitāb aṣ-šīla fī ta’riḥ a’immat al-Andalus wa ‘ulamā’ihim wa muḥaddiḥihim wa fuḡahā’ihim wa udabā’ihim, ed. Fr. Codera als Bd. 2 der Bibliotheca Arabico-Hispana, Madrid 1883, S. 451 f., Nr. 980. Über die Person des Ibn Baškuwāl vgl. EI, Bd. 2, c. 391a; GAL, G I, S. 415; Codera in der Einleitung zu der zitierten Ausgabe.

¹⁶⁰ Das nicht genannte Todesdatum läßt sich aus der chronologischen Anordnung der Viten (innerhalb der alphabetischen Anordnung nach Namen) annähernd erschließen.

¹⁶¹ Im Text: „fi’l-‘i(u-, ‘a-)mālat“ = „in seinem Amt als ‘Amil“; zu dieser Bedeutung vgl. DOZY, Supplément aux dictionnaires arabes, Bd. 2, c. 176 a. Der „Amil“ war im ma. Spanien ein Agent der zentralen Finanzverwaltung in den Provinzen, vgl. LÉVI-PROVENÇAL — GARCÍA GÓMEZ, Sevilla a comienzos del siglo XII, S. 46; Anm. 1; LÉVI-PROVENÇAL, Historie de l’Espagne musulmane, Bd. 3, S. 40, Anm. 4.

¹⁶² Man wird dabei an fromme Stiftungen zu denken haben.

¹⁶³ A.a.O., S. 189, Nr. 687.

¹⁶⁴ Diese zeitliche Fixierung ergibt sich daraus, daß er während seines Aufenthaltes in Mekka bei Abū Bakr Muḥ. b. al-Ḥusain al-Ağurri gehört hat, der seit 942 in Mekka lebte und 970 dort gestorben ist (vgl. GAL, G I, S. 173, 2).

¹⁶⁵ Es ist mir bisher nicht gelungen, diesen Mann zu identifizieren.

¹⁶⁶ Die Beschäftigung mit dem „dīkr“ ist typisch für das islamische Asketentum und den Sūfismus. Dazu unten, S. 56.

^{166a} A.a.O., S. 220, Nr. 498.

Wache im Kastell al-Fahmīn ¹⁶⁷ nicht weit von der muslimisch-christlichen Grenze.

„ġihād“, bzw. davon abgeleitete oder damit sinnverwandte Wörter, gehören also — das lassen die als Beispiele angeführten Zeugnisse ¹⁶⁸ erkennen — zum Wortschatz der religiösen Charakteristika von Personen; sie begegnen in engstem Sinnzusammenhang mit religiösen Tugenden wie Fasten, Beten, Almosengeben ¹⁶⁹ und Askese. Diese Beobachtung ist für unser Beweisthema deswegen von einigem Gewicht, weil eine derartige Verwendung der in Frage stehenden Termini keiner bestimmten Absicht entsprang, sondern vielmehr ein Denkschema repräsentiert. Die arabischen Biographen verbanden offenbar mit dem Wort „ġihād“ unwillkürlich religiöse Motive, nur so läßt es sich erklären, daß sie es unter den typisch religiösen Charakteristika rubrizieren.

Man darf wohl aus dieser unbewußten und daher von jeder Tendenz freien Bewertung des personellen „ġihād“ Rückschlüsse auf die „ġihād“-Praxis ziehen und annehmen, daß religiöse Absichten und Ziele sie wesentlich mitbestimmt haben.

Doch noch auf einem anderen Wege kommen wir zu dem gleichen Ergebnis. Der „ġihād“ hatte durch Muḥammad und den Koran zwar seine religiöse Legitimation erhalten, doch diese betraf nur äußerlich die Institution als Ganzes. In seiner Eigenschaft als kriegerische Betätigung trug er zunächst weiterhin durchaus weltliche oder, wenn man so will, heidnische Züge ¹⁷⁰.

Man legte beim Heidenkämpfer großen Wert auf die ausgesprochen weltlichen Tugenden wie Reitkunst, Tapferkeit, Kühnheit und physische Stärke.

„Das Beste liegt in der wehenden Mähne des (Schlacht-)Rosses bis zum Tage der Auferstehung“ ¹⁷¹, so lautet ein häufig tradiertter angeblicher Ausspruch Muḥammads ¹⁷²; um seine Meinung über die vorzüglichste Art des Heidenkampfes befragt („ayy al-ġihād afdal“) soll der Prophet gesagt haben: „Wenn jemandes Blut vergossen und sein Pferd verwundet

¹⁶⁷ Ein heute unbedeutender Ort ca. 80 km nordwestl. von Toledo am Rio Alberche. Über al-Fahmīn in muslimischer Zeit LÉVI-PROVENÇAL, La Péninsule Ibérique au Moyen-Age, S. 172.

¹⁶⁸ Man vergleiche ferner: IBN AL-FARADĪ, a.a.O., S. 60, Nr. 204; S. 188 f., Nr. 684; S. 204 f., Nr. 751; Teil II, S. 7, Nr. 1422; S. 23, Nr. 1467. IBN BAŠKUWĀL, a.a.O., S. 126 f., Nr. 284; S. 141, Nr. 318; S. 209, Nr. 465; S. 220, Nr. 498; S. 297 f., Nr. 667. IBN HIBBĀN, a.a.O., S. 89 f., Nr. 651; S. 91, Nr. 659; DERS., in einem nicht erhaltenen Werk mit dem Titel „Ta'riḥ at-ṭikāt“ (vgl. dazu GAL, S. I, S. 273, Nr. 2) zitiert bei 'AṣḤALĀNĪ, Tahdīb, a.a.O., Bd. 1, S. 13 f. 'Abd ar-Rahmān b. Muḥ. b. ABĪ ḤĀTIM (st. 904. Zu seiner Person vgl. A'LAM, Bd. 4, c. 99 a f.) zitiert bei 'AṣḤALĀNĪ, l. c., S. 481 f.

¹⁶⁹ Wenn Beschäftigungen dieser Art besonders hervorgehoben werden, so sind damit nicht die im religiösen Gesetz vorgeschriebenen Handlungen gemeint, sondern darüber hinausgehende, freiwillige Übungen.

¹⁷⁰ Vgl. I. GOLDZIEHER, Vorlesungen über den Islam, Heidelberg 1910, S. 139—42.

¹⁷¹ BUḤĀRĪ, Ṣaḥīḥ, a.a.O., ġih. 43, S. 213; MĀLIK IBN ANAS, Muwaṭṭa', a.a.O., Bd. 1, ġih. 46, S. 310; TIRMIDĪ, a.a.O., Bd. 7, faḍ. al-ġih. 10, S. 131 f. und ähnlich ebd. 19 S. 186.

¹⁷² Als authentische Zeugnisse für ähnliche, aber noch keineswegs so weitgehende Ansichten des Propheten vgl. KORAN, Sūra VIII, 15 f. und 66 f..

wird“¹⁷³, ein Fall, der wohl nur beim Kampf in den vordersten Schlachtreihen eintritt; in die gleiche Richtung weisen Ḥadīṭe wie: „Der beste unter den Menschen ist derjenige, der im Heidenkampf, die Zügel seines Pferdes fest in der Hand, sich überall dorthin stürzt, wo er Schlachtenlärm hört“¹⁷⁴, oder: „Märtyrer sind solche Leute, die in der ersten Schlachtreihe kämpfen und sich nicht umwenden, bis sie getötet werden“¹⁷⁵.

Selbst theoretisierende Rechtsgelehrte finden es durchaus lobenswert, wenn sich die Kämpfer gegen die Ungläubigen durch Kühnheit, Standhaftigkeit und Kraft auszeichnen¹⁷⁶.

Wenn vom Tod eines Heidenkämpfers die Rede ist, begegnet geradezu formelhaft die Wendung: „Er wurde Märtyrer, indem er (den Feinden) das Gesicht, nicht den Rücken zuwandte“¹⁷⁷. Sogar dem Eintritt des Kämpfers ins Paradies fehlte nicht die kriegerische Note; mit dem Schwert, dem Zeichen seiner Kampftüchtigkeit, umgürtet stellte man sich ihn unter Gottes Thron stehend vor¹⁷⁸.

Für die Zeit der kriegerischen Betätigung konnten selbst Bestimmungen des religiösen Gesetzes außer Kraft treten, so das Ramaḍān-Fasten. Muḥammad selbst soll am Tage der Eroberung Mekkas¹⁷⁹, die im Monat Ramaḍān (am 20.) erfolgte, und auch auf anderen Kriegszügen¹⁸⁰ das Fastenbrechen geboten haben, und es besteht kein Anlaß, die entsprechenden Nachrichten anzuzweifeln¹⁸¹. Der Prophetengenosse Abū Ṭalḥa hat, so wird überliefert, während der Lebenszeit des Propheten nicht nur an den Kampftagen, sondern auch sonst das Ramaḍān-Fasten unterlassen, und zwar „wegen des Kriegführens“¹⁸².

Offenbar weit verbreitet war die Ansicht, daß der Muslim, wenn er zum Kampf gegen die Ungläubigen auszog, Werke frommer Devotion nicht mehr nötig habe und verächtlich auf sie herabblicken könne.

„Hält sich jemand in der Schlachtreihe auf, sofern das für Gottes Sache geschieht, so ist das besser, als wenn er 70 Jahre lang Gott diene“¹⁸³; „Auch wenn du des Nachts wachtest (um den Koran zu rezitieren) und bei Tage fastestest, den Schlaf dessen, der für Gott gegen die Ungläubigen kämpft („al-muğāhid fī sabīl Allāh“) könntest du damit nicht ein-

¹⁷³ IBN MĀĞAH, a.a.O., Bd. 2, ğih. 15, S. 183.

¹⁷⁴ IBN ABĪ ZAMANĪN, a.a.O., f. 4v, Z. 10—12.

¹⁷⁵ ṬABARĀNĪ, zitiert bei Suyūṭī, Kanz, a.a.O., Bd. 2, S. 278, Nr. 5961.

¹⁷⁶ ‘ABD AL-MALIK B. ḤABĪB, zitiert bei Ibn Abi Zamanīn, a.a.O., f. 14v, Z. 12.

¹⁷⁷ „Ustuḥida muḵbilan ğaira mudbiran“. Es erübrigt sich Einzelbelege beizubringen.

¹⁷⁸ IBN ABĪ ZAMANĪN, a.a.O., f. 25v, Z. 5 ff. Vgl. f. 27r, Z. 11 f..

¹⁷⁹ ŠAIBĀNĪ, Siyar, a.a.O., Bd. 2, S. 113, Nr. 110. Vgl. ebd. SARAHŠĪ's Kommentar dazu, der verallgemeinernd lautet: „Darin liegt ein Hinweis darauf, ... daß es für den Heidenkämpfer das Beste ist, das Fasten zu brechen, wenn er im Monat Ramaḍān gegen den Feind kämpft“.

¹⁸⁰ So TIRMIDĪ, a.a.O., Bd. 7, ğih. 13, S. 180 f..

¹⁸¹ Man vgl. Sūra II, 179—181, wo Reisenden das Ramaḍānfasten erlassen wird, falls sie es zu anderer Zeit nachholen.

¹⁸² BUḤĀRĪ Šaḥīḥ, a.a.O., Bd. 2, ğih. 29, S. 209.

¹⁸³ BAIḤAQĪ, Sunan, a.a.O., Bd. 9, S. 161.

holen“¹⁸⁴; „Hunger auf einem Kriegszug ist besser als 50 Pilgerfahrten“¹⁸⁵ oder: „Der Schlaf auf einem Kriegszug gegen die Ungläubigen übertrifft 70 große und 70 darauf folgende kleine Pilgerfahrten („hağğ, ‘umrat“)¹⁸⁶, solche Aussprüche, die dem Propheten oder seinen Zeitgenossen zugeschrieben werden, finden sich häufig in den Schriften der frühen islamischen Traditionarier und Juristen, dort wo sie von den Vorzügen („faḍā’il“) des „ğihād“ handeln¹⁸⁷.

Daß die Ausübung des Heidenkampfes ein recht weltliches Gepräge trug, ist bei ihrer Eigenschaft als Kriegshandwerk nur natürlich und keineswegs verwunderlich, zumal wenn man sich vor Augen hält, daß der Islam zunächst ja gar keine andere Form des Kampfes kannte als den Kampf gegen Heiden, den „ğihād“¹⁸⁸, und das ganze Gedankengut vorislamischen, heidnischen Kriegerturns dort seinen Niederschlag finden mußte.

Bemerkenswert und für uns von Wichtigkeit ist vielmehr, daß schon sehr bald, wohl noch im ersten Jahrhundert der Hiğra, Bestrebungen aufkamen, die auch die „ğihād“-Praxis in ein religiöses Gewand zu kleiden suchten.

Von Interesse ist in diesem Zusammenhang der Bedeutungswandel, den die Formel „auf dem Wege Gottes (fī sabīl Allāh)“ durchmachte. Wir erinnern uns, daß diese Wendung zunächst meist im Zusammenhang mit dem Wort „ğihād“, bzw. dessen Ableitungen und Synonyma, gebraucht wurde und, im Sinne von „für die Sache Gottes“ verstanden, ganz allgemein die religiöse Zielsetzung des Heidenkampfes verdeutlichte¹⁸⁹. Nun läßt sich beobachten, daß sie schon bald — mit Sicherheit aber im 9. Jh.¹⁹⁰ — in grammatischen Zusammenhängen vorkommt, die eine Übersetzung mit „für die Sache Gottes“ unmöglich machen und ihre Bedeutung als „auf einem Kriegszug gegen die Heiden“ eindeutig festlegen. Daran, daß „fī sabīl Allāh“ in Formulierungen wie „fasten auf dem Wege Gottes“¹⁹¹, „krank sein auf dem Wege Gottes“¹⁹², „fliehen auf dem Wege Gottes“¹⁹³, „Beute

¹⁸⁴ IBN ABĪ ZAMANĪN, a.a.O., f. 4r, Z. 1 f..

¹⁸⁵ Ebd., f. 5r, Z. 6 f..

¹⁸⁶ Ebd., Z. 7 f..

¹⁸⁷ Weitere Beispiele: BUHĀRĪ, Ṣaḥīḥ, a.a.O., Bd. 2, ğih. 2, S. 199; MĀLIK IBN ANAS, Muwaṭṭaʿ, a.a.O., ğih. 1 (Bd. 1), S. 294; NAṢĀʿĪ, Sunan, a.a.O., Bd. 2, ğih. 14, S. 56; TIRMIDĪ, a.a.O., Bd. 7, ğih. 1, S. 121; IBN MĀGAH, a.a.O., Bd. 2, ğih. 1, S. 172; BAIHAQĪ, Sunan, a.a.O., Bd. 9, S. 160 f. Zu bisher nicht edierten Schriften über die „faḍā’il“ des ğihād vgl. SCHACHT, Aus den Bibliotheken von Konstantinopel u. Kairo, S. 47 f., Nr. 40 b.

¹⁸⁸ Es genügt, ein muslimisches Traditionswerk oder Rechtsbuch unter dem Kapitel „ğihād“ (bzw. „siyar“) durchzusehen. Dort findet sich alles, was auch nur im Entferntesten mit Kampf und Krieg zu tun hat.

¹⁸⁹ S. oben, S. 13; so vor allem im Koran.

¹⁹⁰ Zuerst, soweit ich sehe, bei den frühen Traditionariern (8./9. Jh.). Da es unwahrscheinlich ist, daß die Ḥadīte, in denen die Formel mit veränderter Bedeutung vorkommt, insgesamt von den Traditionariern selbst oder ihren Zeitgenossen erfunden worden sind, haben wir ihren Bedeutungswandel schon früher — vielleicht wesentlich früher — anzusetzen.

¹⁹¹ TIRMIDĪ, a.a.O., Bd. 7, fad. al-ğih. 3, S. 123—5 (mehrmals).

¹⁹² Suyūṭī, Kanz, a.a.O., Bd. 2, S. 260, Nr. 5538.

¹⁹³ MĀWARDĪ, Aḥkām, a.a.O., S. 71.

veruntreuen auf dem Wege Gottes“¹⁹⁴ und ähnlichen¹⁹⁵ nicht „für Gottes Sache“ heißen kann, ist wohl kein Zweifel möglich; die Bedeutung „bei der Bekämpfung der Ungläubigen“ o. ä. ergibt sich mit Sicherheit aus dem jeweiligen Zusammenhang.

Wir haben hier also eine neue Bezeichnung für den Heidenkampf vor uns, nämlich „Weg Gottes“¹⁹⁶. Für sie ist charakteristisch, daß sie nicht mehr wie „ġihād“, „ġazw“ oder „kitāl“ dem weltlich-kriegerischen Wortschatz entstammt, sondern dem religiösen Sprachgebrauch entnommen ist. Damit ist das Kriegführen gegen Ungläubige, dem der Koran zwar religiöse Ziele gesetzt hatte, dessen an sich weltlicher Charakter dadurch aber nicht geändert wurde und vielleicht auch nicht geändert werden sollte, zumindest sprachlich in die religiöse Sphäre einbezogen worden. Daß diese sprachliche Erscheinung eine Entsprechung in der Praxis hatte, darf man annehmen.

Ein noch sehr viel instruktiveres Beispiel bietet die Geschichte des berühmten — wohl fingierten — Ḥadītes, das den „ġihād“ des Islam mit dem — den Arabern in seiner orientalischen Ausprägung wohl bekannten — christlichen Mönchtum vergleicht.

Dieser in verschiedenen Versionen gleichen Sinnes tradierte angebliche Ausspruch Muḥammads lautet in seiner kürzesten Form: „In jeder Religionsgemeinschaft gibt es ein Mönchtum; das Mönchtum meiner Gemeinde ist der „ġihād““¹⁹⁷.

Der Vergleich läßt zwei Interpretationen zu, je nach dem, was man als das tertium comparationis ansieht. Faßt man die Art, Gott zu dienen, als das Gemeinsame auf, so wäre der Sinn: der Muslim dient Gott als Krieger mit der Waffe in der Hand und nicht mit frommen Übungen in der Einsamkeit. Sieht man das Verbindende in der Lebensform, so müßte man deuten: ein mönchisches Leben führt der Anhänger des Islam nicht in der Einöde, sondern wenn er gegen die Ungläubigen kämpft.

In der Sekundärliteratur hat man sich bisher — wohl nach dem Vorgange Goldziher's, der in diesem Hadīt eine Polemik gegen das christliche Asketentum erkannte¹⁹⁸ — für die erste Deutung entschieden, oder genauer gesagt, die zweite garnicht ins Auge gefaßt.

Die erste Deutung trifft aller Wahrscheinlichkeit nach für die Entstehungszeit des Ḥadītes das Richtige. Die im frühen Islam verbreitete An-

¹⁹⁴ ABŪ DĀ'UD, a.a.O., Bd. 1, ġih. 134, 1, S. 425 (= IBN MAĞAḤ, a.a.O., Bd. 2, ġih. 34, S. 197 = IBN ABĪ ZAMANĪN, a.a.O., f. 9r, Z. 8).

¹⁹⁵ ABŪ DĀ'UD, a.a.O., Bd. 1, ġih. 13, S. 391: „ad-dīkr fī s. A.“; ebd., ġih. 14, S. 391; „man fuṣila fī s. A.“; IBN ABĪ ZAMANĪN, a.a.O., f. 3r, Z. 10: „ka-nawma nā'imīn f. s. A.“; BAIḤAKĪ, Sunan, a.a.O., Bd. 9, S. 172: „man ḡara'a alf āya f. s. A.“. Für weitere Beispiele sei verwiesen auf A. J. WENSINCK, *Concordances et Indices de la Tradition musulmane*, Bd. 2, Leiden 1943, c. 405 a ff., s. v. „fī sabīl Allāh“.

¹⁹⁶ Die ursprüngliche Bedeutung von „fī sabīl Allāh“ blieb nebenher natürlich noch weiterhin bestehen.

¹⁹⁷ ŠAIBĀNĪ, *Siyar*, a.a.O., Bd. 1, S. 23. Ähnlich: ABŪ DĀ'UD, *Sunan*, a.a.O., Bd. 1, ġih. 6, S. 389; AḤMAD B. ḤANBAL, *Musnad*, a.a.O., Bd. 3, S. 82; IBN ABĪ ZAMANĪN, a.a.O., f. 11r, Z. 3 f..

¹⁹⁸ *Muhammedanische Studien*, a.a.O., Bd. 2, S. 394; Ders., *Vorlesungen über den Islam*, a.a.O., S. 145.

sicht, daß Waffendienst allen frommen Werken überlegen sei und diese überflüssig mache, läßt sich ja auch anderswo belegen; davon war schon die Rede ¹⁹⁹.

Nun lassen sich aber zwei einwandfreie Zeugnisse dafür anführen, daß man in späterer Zeit den in Frage stehenden Prophetenausspruch im Sinne der zweiten möglichen Interpretation verstanden hat.

Ibn Abī Zamanīn (st. 1007 oder 1008) ²⁰⁰, dessen bisher nicht edierte Schrift „Beispiel für den Heidenkämpfer (Kīdwat al-ġāzī)“ wir hier schon öfter zitiert haben, führt dort das besagte Ḥadīṭ in einem Kapitel auf, das er „Vom (himmlischen) Lohn für Gebet, Fasten und häufige Erwähnung des Gottesnamens („dikr“) während eines Kriegszuges gegen Ungläubige“ betitelt ²⁰¹, und gibt damit deutlich zu verstehen, daß er in dem Prophetenwort eine Aufforderung hat sehen wollen, während des Heidenkampfes „wie ein Mönch“ zu leben.

Was sich aus der Schrift des Ibn Abī Zamanīn nur erschließen ließ, steht bei Sarāḥsī (st. 1090) *expressis verbis*.

In seinem Kommentar zu Šaibānī's (st. 805) „Kitāb as-siyar al-kabīr“ deutet er das dort aufgeführte Mönchtums-Ḥadīṭ mit folgenden Worten: „Mönchtum bedeutet, sich ausschließlich der Gottesverehrung zu widmen und die Beschäftigung mit den Dingen der Welt zu unterlassen. Das geschah in den früheren (d. h. vorislamischen) Religionsgemeinschaften in der Weise, daß man sich von den Menschen zurückzog und in Klöstern aufhielt; denn ihnen galt die Zurückgezogenheit als vorzüglicher denn der Umgang (mit Menschen). Solches wies später der Bote Gottes zurück, indem er sagte: „Es gibt kein Mönchtum im Islam.“ Als die für diese Religionsgemeinschaft passende Form des Mönchtums erklärte er vielmehr den Kampf gegen die Ungläubigen, denn dabei pflegt man Umgang mit Menschen *und enthält sich weltlicher Dinge . . .*“ ²⁰².

Wenn man auch keine strikten Beweise dafür beibringen kann, so darf man doch annehmen, daß die beiden zitierten Rechtsgelehrten des 10. und 11. Jahrhunderts nicht die ersten waren, die das Mönchtums-Ḥadīṭ in dieser Weise verstanden haben, sondern daß sie dabei auf einer älteren Tradition fußten. Sind es doch reine Zufälle — das redaktionelle Vorgehen des Ibn Abī Zamanīn und die Tatsache, daß Sarāḥsī das Ḥadīṭ bei Šaibānī vorfand, als er seinen Kommentar schrieb —, die uns überhaupt eine Deutung dieses angeblichen Prophetenausspruches bescheren.

Wie dem auch sei, auf jeden Fall demonstriert der Wechsel im Verständnis des Mönchtums-Ḥadīṭes aufs Eindrucksvollste den Übergang von einer betont weltlichen „ġihād“-Praxis zu der Ausübung des Heidenkampfes in mehr religiösen Formen ²⁰³.

¹⁹⁹ S. 51 f.; Vgl. auch die negative Bewertung des Mönchtums in Sūra LVII, 27.

²⁰⁰ Rechtsgelehrter und Traditionarier. Geb. 936 in Elvira. Studium in Baġġana (Pechina) und Cordoba. Dort längere Zeit ansässig und lehrend tätig. Später Rückkehr in seine Heimatstadt, wo er starb. Seine älteste Vita bei ḤUMAIḌĪ, Ġazwat, S. 53, Nr. 57. Vgl. ferner GAL S I, S. 335; dort auch die späteren Viten.

²⁰¹ F. 10v, Z. 3 f. Das Ḥadīṭ, f. 11r, Z. 3 f..

²⁰² ŠAIBĀNĪ, Siyar, a. a. O., Bd. 1, S. 23.

²⁰³ In diesem Zusammenhang ist ein fingiertes Ḥadīṭ interessant, das ebenfalls das Thema „ġihād“ und zurückgezogenes, heiligmäßiges Leben behandelt. Der

Was sagen unsere Quellen über diese religiösen Formen? Ṭabarī (st. 923) überliefert uns in seiner Universalgeschichte eine Episode, die sich in den Kämpfen der Muslims mit dem byzantinischen Kaiser Heraklius abgespielt haben soll. Ein von den Muslims gefangen genommener Grieche, dem es gelungen war, zu entkommen, wird von Heraklius über die Anhänger des Islam befragt. Seine Antwort: „Ich schildere sie dir so, wie sie wirklich sind ²⁰⁴: Ritter bei Tage und Mönche bei Nacht . . .“ ²⁰⁵. Diese Geschichte, die sich auf den ersten Blick als spätere Erfindung zu erkennen gibt ²⁰⁶, ist ein eindrucksvolles Beispiel, wie man sich im 8. oder spätestens Anf. des 9. Jhs. ²⁰⁷ den idealen Heidenkämpfer vorstellte. Er sollte neben seinem kämpferischen auch ein — wiederum begegnen wir diesem Wort — „mönchisches“ Leben führen ²⁰⁸.

Aus Traditionen erfahren wir Einzelheiten. Dort wird dem Kämpfer zunächst das möglichst häufige Aussprechen der formelhaften Gotteslobpreisungen, das „takbīr“ („Allāhu akbar“ — „Gott ist der größte“), das „tahlīl“ („lā ilāha illā Allāh“ — „Es gibt keinen Gott außer Allāh“) und das „tasbiḥ“ („subḥāna'llāh“ — „Lob sei Gott“), empfohlen ²⁰⁹.

Prophet wird vor die Frage gestellt, ob es besser sei, die Heiden zu bekämpfen oder sich in irgendeinen Winkel zu verkriechen und nur Gott zu dienen. Drei verschiedene Ansichten des Propheten werden überliefert: 1. Man solle unter allen Umständen den „ğihād“ wählen (TIRMIDĪ, a.a.O., fad. al-ğih. 17, Bd. 7, S. 154; БАЙНАҚІ, Sunan, a.a.O., Bd. 9, S. 160 f.). 2. Dem „ğihād“ gebühre zwar der Vorzug, aber weltabgewandtes, Gott wohlgefälliges Leben stehe diesem nur wenig nach (BUḤĀRĪ, Ṣaḥīḥ, a.a.O., Bd. 2, ğih. 2, S. 199; TIRMIDĪ, a.a.O., Bd. 7, fad. al-ğih., S. 160; NAṢĀ'Ī, a.a.O., Bd. 2, ğih. 7, S. 55). 3. Beides, Gott in der Einsamkeit zu dienen und die Ungläubigen zu bekämpfen, sei in gleicher Weise verdienstvoll (ABŪ DĀ'UD, a.a.O., Bd. 1, ğih. 5, S. 389).

Deutlich läßt sich hier die allmähliche Umbewertung des Asketenlebens im Verhältnis zum Heidenkriegerum fassen. Erst als diese beiden Lebensformen sich nicht mehr als unversöhnliche Gegensätze gegenüberstanden, war die Voraussetzung dafür geschaffen, daß die „ğihād“-Praxis ein religiöses Gepräge erhielt.

²⁰⁴ Wörtl.: „Ich berichte dir, als ob du sie selbst anschauest“.

²⁰⁵ Ta'riḥ ar-rusul wa'l-müluk, a.a.O., I (5), S. 2395. Diese Anekdote in anderem Zusammenhang auch ebd., I (4), S. 2126.

²⁰⁶ Vgl. dazu vor allem den Schluß der Anekdote.

²⁰⁷ Will man die Erfindung nicht Ṭabarī selbst (ca. 839—923) zuschreiben, so muß man sie mindestens in die Zeit seines unmittelbaren Gewährsmannes dafür, Saif b. 'Umar, der unter Harūn ar-Rašid (768—809) starb, zurückdatieren, also in die Mitte des 8. Jhs.

²⁰⁸ Für unsere Vermutung, daß das Mönchtums-Hadīṭ schon vor Ibn Abī Zamanīn und Sarahsī eine von seinem ursprünglichen Sinn abweichende Deutung erfuhr, kann diese Ṭabarī-Stelle als Stütze gelten.

²⁰⁹ Das „takbīr“: IBN ABĪ ZAMANĪN, a.a.O., f. 10v, Z. 5 f. und Z. 9—11; f. 11r, Z. 12—f. 11v, Z. 1. Mit diesem „takbīr“ ist nicht das bisweilen als Angriffszeichen verwendete „t.“ zu verwechseln, vgl. ṬABARĪ, Ta'riḥ, a.a.O., I, 2388, 1 ff., 2598, 5 ff., 2624, 6 ff. und L. BECKMANN, Die muslimischen Heere der Eroberungszeit, a.a.O., S. 73, der allerdings in seiner militärischen Interpretation dieses Brauches sehr viel weiter geht als die Quellen es zulassen.

Das „tahlīl“: IBN ABĪ ZAMANĪN, a.a.O., f. 10v, Z. 5 f., f. 11r, Z. 12.

Das „tasbiḥ“: AD-DAILAMĪ, zitiert bei Suyūṭī, Kanz, a.a.O., Bd. 2, S. 265, Nr. 5661.

„Takbīr“, „tahlīl“ und „tasbiḥ“ hat es vielleicht schon zur Zeit des Propheten auf Kriegszügen gegeben (BUḤĀRĪ, a.a.O., Bd. 2, ğih. 130—33, S. 245 f.; die

Als besonders verdienstvoll gelten ferner Koranrezitation ²¹⁰, Gebet ²¹¹, Fasten ²¹² und das litaneiartige Aussprechen des Gottesnamens („*dīkr*“) ²¹³.

Zu beachten ist, daß die genannten frommen Handlungen insgesamt außerhalb des religiösen Pflichtenkreises liegen, vielmehr zu den „*nawāfil*“, den religiösen Mehrleistungen der frommen Muslims, zählen. Zweifel könnten beim „*takbīr*“, das ein Teil des rituellen Gebetes („*ṣalāt*“) ist, dem Gebet selbst und dem Fasten bestehen. Doch was „*takbīr*“ und Gebet betrifft, so lassen die Formulierungen und Zusammenhänge in den Quellen deutlich erkennen, daß nicht die pflichtgemäßen Handlungen gemeint sind, und vom Fasten, das im Monat Ramaḍān für jeden Muslim verbindlich war (und noch ist), wissen wir schon, daß es bei kriegerischer Betätigung unterbleiben durfte.

Zwei dieser für die Zeit des Heidenkampfes empfohlenen frommen Übungen weisen sogar direkt in den Bereich des Asketentums, das Fasten — dazu erübrigen sich weitere Ausführungen — und die wiederholte Nennung des göttlichen Namens („*dīkr*“).

Wohl in Anlehnung an Sura XXXIII,41: „O ihr Gläubigen, widmet Gott ein häufiges Gedenken („*uḍkurū llāha dīkran kaṭīran*“), indem ihr ihn morgens und abends preist!“, hatte das islamische Asketentum, das in der 2. Hälfte des 7. Jhs. emporkam und später als mystischer Šūfismus eine große Blüte erlangte, das „*dīkr*“ zu einem Hauptelement seiner Lebensform erhoben und dafür eigene litaneiartige Formeln geprägt. Als Vorübung für die Gottesmeditation spielte es auch später noch in der islamischen Mystik eine große Rolle ²¹⁴. Daß gerade Fasten und „*dīkr*“ dem Kämpfer empfohlen werden, deutet auf eine Verbindung von Asketentum und „*ğihād*“.

Sind derartige devote Handlungen wirklich während des Kampfes gegen die Ungläubigen praktiziert worden, oder sind sie bloße Erfindungen

Hadīte scheinen echt), jedoch nicht als verdienstvolle Übung des Einzelnen, sondern als Kollektiv-Handlung der gesamten Krieger unter Anführung des Propheten.

²¹⁰ BAIHAKĪ, Sunan, Bd. 9, S. 172; IBN ABĪ ZAMANĪN, a.a.O., f. 10v, Z. 7 f. NU'AIM, Hilya, Bd. 6, S. 29 unten.

²¹¹ ABŪ DĀ'UD, Ṣaḥīḥ, a.a.O., Bd. 1, ġih. 13, S. 391.

²¹² Ebd.; BUḤĀRĪ, Ṣaḥīḥ, a.a.O., Bd. 2, ġih. 36, S. 211; TIRMIDĪ, Ṣaḥīḥ, ġih. 3, Bd. 7, S. 123 f. NU'AIM, Hilya, Bd. 6, S. 31 unten. ṬABARĀNĪ, zitiert bei Suyūṭī, Kanz, a.a.O., Bd. 2, S. 266, Nr. 5664.

²¹³ ABŪ DĀ'UD, l. c.; IBN ABĪ ZAMANĪN, a.a.O., f. 11v, Z. 1—4; BAIHAKĪ, Sunan a.a.O., Bd. 9, S. 153; ṬABARĀNĪ, zitiert bei Suyūṭī, Kanz, a.a.O., Bd. 2, S. 265, Nr. 5662.

²¹⁴ Grundlegend ist noch immer GOLDZIEHER, Materialien zur Entwicklungs-geschichte des Šufismus, WZKM 13, 1899, S. 35—56. Ferner: ders., Vorlesungen, a.a.O., S. 153; R. HARTMANN, Al-Kuschairis Darstellung des Šufitums, Türkische Bibliothek, Bd. 18, Berlin 1914, S. 35 ff. und Register s. v. „*dīkr*“; EI, Bd. 1, c. 988 b f.; L. MASSIGNON, La passion d'al-Hosayn-Ibn-Mansour al-Hallaj, Martyr mystique de l'Islam, 2 Bde., Paris 1922, Bd. 2, Index s. v. „*dīkr*“; H. RITTER, Das Meer der Seele, Leiden 1955, S. 82, 182, 568; Speziell für den Mystiker al-Muḥāsibī (st. 857), J. VAN ESS, Die Gedankenwelt des Ḥarīṭ al-Muḥāsibī, Bonner Orientalische Studien N. S. 12, Bonn 1961, S. 201 f. G. C. ANAWAṬĪ — LOUIS GARDET, Mystique musulmane, 1961, S. 213 ff.

irgendwelcher Theoretiker? ²¹⁵ Die zugrundeliegenden Quellen sind Ḥadīṭe, die — daran kann kein Zweifel sein — gefälscht sind ²¹⁶, kurz also fingierte Prophetenaussprüche. Sie sind ferner dadurch charakterisiert, daß sie nicht befehlen, sondern empfehlen.

Wir müssen die Frage stellen, wer an der Erfindung solcher Empfehlungen Muḥammads ein Interesse haben konnte. Mit Sicherheit nicht die staatliche Gewalt oder deren Vertreter, denen naturgemäß an einer kampfstarken Truppe gelegen war; sicherlich auch nicht die Theoretiker des religiösen Gesetzes, die „fuḡahā“, denn der Inhalt der in Frage stehenden Ḥadīṭe liegt außerhalb des von ihnen bearbeiteten Rechtsbereiches; bezeichnenderweise fehlen denn auch — soweit ich sehe — derartige Traditionen in den — hier allein maßgebenden — frühen Rechtsbüchern ²¹⁷.

Ein ganz entschiedenes Interesse aber an der Fiktion von prophetischen Aussprüchen zugunsten devoter Handlungen während des Heidenkampfes mußten alle diejenigen haben, die sie auszuüben pflegten, nicht zuletzt wegen des im Islam herrschenden Sunna-Zwanges, d. h. des Dogmas, daß der Gläubige in allen seinen Handlungen den Propheten oder dessen Zeitgenossen zu kopieren habe ²¹⁸.

Gerade der empfehlende Tenor unserer Ḥadīṭe ist charakteristisch für den Typ von Traditionen, der bestehende Gewohnheiten, über die authentische Aussagen Muḥammads nicht vorlagen oder — wie in unserem Falle — garnicht vorliegen konnten, zu legitimieren suchte.

Wir gehen daher sicher nicht fehl, wenn wir in den zur Debatte stehenden Ḥadīṭen Niederschläge einer wirklich geübten Praxis sehen.

Doch was bedeutet es für unsere Frage nach dem „heiligen“ Charakter des „ğihād“, wenn eine offenbar nicht geringe Zahl von Muslims sich für die Zeit des Heidenkampfes devoten, ja asketischen Übungen widmete?

Ihre Handlungsweise offenbart eine Anschauung vom Heidenkampf, die in seinen kriegertischen Zielen nicht seinen alleinigen Zweck sah, sondern ihn zumindest auch, wenn nicht vornehmlich, als eine Gelegenheit zu religiöser Erbauung betrachtete. Daß für solche Leute die weltlichen Vorteile des „ğihād“ nicht im Mittelpunkt standen, wird sich schwerlich leugnen lassen.

²¹⁵ So etwa OSZTERN, *Heiliger Krieg*, a.a.O., S. 683—90 passim, der grundsätzlich die in Recht und Tradition niedergelegten Ansichten über den „ğihād“ als romantische Theoretisiererei ohne Wirklichkeitsbezug abtut.

²¹⁶ Die in ihnen enthaltenen Anachronismen fallen ins Auge. Hingewiesen sei ferner auf die Unsicherheit in den Spitzen der Überliefererketten, wo einmal der Prophet, dann wieder einer seiner berühmten Zeitgenossen erscheint, und auf die für diese Ḥadīṭe typischen blumenreichen Lohnversprechen, die kaum aus prophetischer Zeit sein dürften.

²¹⁷ Vgl. vielmehr SAHNŪN, *Mudawwana*, a.a.O., Bd. 3, S. 42: danach ist Mālik b. Anas über die Berechtigung des „takbīr“ während der Bewachung eines Küstenplatzes befragt worden. Seine Antwort lautete, er sähe nichts Schlimmes darin; auf einen Prophetenausspruch berief er sich jedoch dabei nicht!

²¹⁸ Vgl. dazu GOLDZIHNER, *Muhammedanische Studien*, a.a.O., Bd. 2, S. 13—22; GRUNEBaum, *Islam im Mittelalter*, S. 138—47.

Ein helles Licht auf den „heiligen“ Charakter des „ḡihād“ wirft schließlich die enge personelle Verbindung von Asketentum und Heidenkampf ²¹⁹.

Wir beobachteten schon, daß arabische Biographen in ihren Viten bisweilen bei der Charakteristik eines Mannes „ḡihād“ und asketische Lebensform in einem Atemzug nennen ²²⁰, und wir begegneten asketischen Tugenden wie Fasten und „ḡikr“ unter den frommen Handlungen der Heidenkämpfer ²²¹. Dem entspricht, daß muslimische Asketen oder Muslims, die asketische Neigungen hatten, den „ḡihād“ als eine Form der von ihnen intendierten ausschließlichen Gottesverehrung schätzten und betrieben. Eine eingehende — aber bei weitem nicht vollständige — Durchsicht der biographischen Werke des Islam ergab eine Kontinuität der personellen Verbindung von Askese und „ḡihād“ vom beginnenden 8. bis ins 12. Jh.

Der Berufs-Asket Ibrāhīm b. Adham (st. zw. 776 und 83) ²²², der auf einem seiner vielen Kriegszüge von Syrien aus in byzantinisches Gebiet ums Leben kam ²²³, aus dem 8. Jh., der Traditionarier Nasā'ī (st. 915) aus dem 9. Jh. ²²⁴, der Asket und Bußprediger Abū 'Abd Allāh Muḥ. b. Aḥmad al-Wā'iz (st. 1047/8), der eine Zeit lang in Bagdād die Massen faszinierte und später ein Freiwilligenheer ins aḡdarbaigānische Grenzgebiet führte ²²⁵, aus dem 11. Jh., seien als berühmte Beispiele für diese Verbindung genannt.

Im Übrigen mag es hier genügen, die mir bisher bekannten Quellenstellen für die „ḡihād“-Tätigkeit von Anhängern des Asketentums anzugeben ²²⁶.

²¹⁹ GOLDZIHNER, Vorlesungen, a.a.O., S. 150 deutet diese Verbindung für die Frühzeit des Islam an. Vgl. seine Belege.

²²⁰ S. oben, S. 48 ff..

²²¹ S. oben, S. 56 f..

²²² S. oben, S. 48, Anm. 153.

²²³ BUSTĪ, a.a.O., S. 183, Nr. 1455; ABŪ NU'AIM, Ḥilya, a.a.O., Bd. 7, S. 379, 384, 386—88; Bd. 8, S. 6—8.

²²⁴ S. oben, S. 48 f..

²²⁵ ḤATĪB, Bagdād, a.a.O., Bd. 1, S. 359 f., Nr. 295; DAHABĪ, Al-'Ibar fi ḥabar man ḡabar, Bd. 3, S. 189 f..

²²⁶ BUSTĪ, a.a.O., S. 180, Nr. 1425; S. 182, Nr. 1446; Ders. in seinen nicht erhaltenen „Ṭikār“, zit. bei 'AṢKALĀNĪ Tahdīb, a.a.O., Bd. 1, S. 13 f.; 'AṢKALĀNĪ, l. c., Bd. 7, S. 286 (mindestens teilw. beruhend auf BUSTĪ, „ṭikāt“). DAHABĪ, Taḍkirat, a.a.O., Bd. 3, S. 170 (wenigstens teilw. beruhend auf al-Ḥalīl b. 'Abd Allāh al-Ḥalīlī (st. 1054; vgl. über ihn GAL, G I, 446, S. I, 618); B. 'AMMĀR AL-MAWṢILĪ (st. 852, vgl. A'LĀM 7, c. 92 b), YA'KŪB B. ŠAIBA (st. 875, vgl. A'LĀM 9, c. 261 a), B. ABĪ ḤATĪM AR-RĀZĪ (st. 904) und B. ABĪ ŠAIBA (mehrere Leute dieses Namens kommen in Frage, st. alle im 10. Jh., vgl. A'LĀM 3, c. 264), zitiert in einer Vita bei 'AṢKALĀNĪ Tahdīb, a.a.O., Bd. 1, S. 481 f.; BALĀDURĪ Futūḥ, a.a.O., S. 364, Z. 2 ff.; KALĀNISĪ, Dail, S. 340, Z. 12 f., a.a. 552/1157-8; USĀMA B. MUNKID I'tibār, S. 94 f. vgl. dazu AṬĪR, Ad-dawla al-atābikīya, RHC Hor, Bd. 2, S. 159 f.); Ders. (= AṬĪR!), ebd., S. 124, Z. 2 f. (vgl. Z. 8 f.); ḤATĪB, Bagdād, a.a.O., Bd. 5, S. 451 f., Nr. 2985; ABŪ NU'AIM, Ḥilya, a.a.O., Bd. 6, S. 162, Z. 6, Nr. 356; ebd., S. 227 f., Nr. 367; IBN KĀDĪ ŠUHBA, zit. bei IBN AL-'IMĀD, Šadarāt ad-dahab, Bd. 3, S. 275 f.; HUŠANĪ, 'Ulamā' Ifrīkiya, a.a.O., Bd. 1 (Text), S. 165. Ders., zit. bei IBN AZ-ZUBAIR, Šilat as-sila, S. 170, Nr. 332; AḤBĀR MAĠMŪ'A, a.a.O., S. 84 (vgl. FARADĪ, a.a.O., Nr. 1043). FARADĪ, a.a.O., S. 60, Nr. 204; S. 75, Nr. 258; S. 151 f., Nr. 531;

Wenigstens noch gestreift werden soll das Verhältnis der Šūfī's, der islamischen Mystiker, zum Heidenkampf. Man sollte annehmen, daß das Šūfītum, dessen Streben bei aller Verschiedenheit der Schulen letztlich dahin ging, die Gottesliebe oder die Vereinigung mit Gott zu erreichen, dem „ḡihād“ keinerlei Interesse entgegenbrachte.

Diese Annahme scheinen einige šūfistische Aussprüche über den „ḡihād“ zu bestärken. Der „ḡihād“ des Šūfī ist nicht kriegerischer Natur ²²⁷: „Der heftigste Kampf („ḡihād“) ist der gegen die Begierde. Wer sich von seiner Begierde zurückhält, der ruht aus von der Welt und ihrer Plage, er hat Schutz und Freiheit vor ihrem Schmerz“ ²²⁸. Der „ḡihād“ scheint außerhalb der Bestrebungen des Mystikers zu liegen: „Wer ein religiöses Verdienst hat, hat es unserer Meinung nach nicht durch Pilgerfahrten und nicht durch die Teilnahme am hl. Krieg, sondern dadurch, daß er das, was er sich in den Bauch stopft, von solchen Dingen nimmt, die zugelassen sind“ ²²⁹; und: „Der wirklich Fastende, Wachende, Beter, Pilger und Heidenkämpfer ist derjenige, der sich von den Menschen unabhängig macht“ ²³⁰; schließlich: „Daß ich eine Nacht hindurch in Lauterkeit mit Gott verkehre, ist mir lieber, als daß ich mein Schwert schwinde auf dem Wege Gottes“ ²³¹.

Bei genauerem Durchlesen dieser Aussprüche fällt jedoch auf, daß sie nicht unbedingt eine Abwertung des „ḡihād“ zu enthalten brauchen. Sie scheinen vielmehr den Zweck zu haben, den spezifisch šūfistischen Bestrebungen und Tugenden ein besonderes Gewicht zu verleihen, indem sie diese mit anderen, in ihrem Verdienst unbestrittenen, frommen Übungen vergleichen und darüber noch hinausheben. Aus ihnen läßt sich allenfalls schließen, daß der Heidenkampf nicht gerade im Mittelpunkt der šūfistischen Intentionen stand, nicht aber, daß er diesen zuwiderlief.

S. 188 f., Nr. 684; S. 381 f., Nr. 1349; Bd. 2, S. 7, Nr. 1422; IBN BAŠKUWĀL, a.a.O., S. 209, Nr. 465; S. 220, Nr. 498; S. 264, Nr. 587; S. 451 f., Nr. 980; S. 549, Nr. 1216; S. 267 ff., Nr. 593; DABBĪ, Buḡyat, S. 463, Nr. 1397; S. 464, Nr. 1401.

²²⁷ „ḡihād“ und „muḡahada“ sind Termini des Šūfismus, die den Kampf gegen das Ich bezeichnen. Wir haben hier eine merkwürdige Parallele zu dem Begriff „militia Christi“ des abendländischen MA vor uns. Während dieser Begriff jedoch zunächst als Umschreibung für das mönchische Leben diente und dann konkret auf den Heidenkampf der Kreuzfahrer bezogen wurde, machte „ḡihād“ eine genau umgekehrte Entwicklung durch: von der Bezeichnung des konkreten Heidenkampfes zur Umschreibung šūfistischen Lebens.

²²⁸ ABŪ NU'AIM, Hilya, a.a.O., Bd. 8, S. 18. Der Ausspruch wird dort dem uns schon bekannten Ibrahīm b. Adham zugeschrieben. Doch gilt für diesen Ausspruch wie für die meisten in der Hilya überlieferten Šūfī-Worte, daß die Zuschreibung zu einer bestimmten Person noch kein sicheres Kriterium für deren Urheberschaft ist. Sicher ist nur, daß die in der Hilya aufgeführten Aussprüche Anschauungen widerspiegeln, die bis ins 11. Jh. im Šūfītum entwickelt worden sind. Wir verzichten daher im Text beim Zitat weiterer Aussprüche aus der Hilya auf die Namensnennung ihrer angeblichen Autoren.

²²⁹ Zitat nach T. ANDRAE, Islamische Mystiker, Urban-Reihe, Bd. 46, Stuttgart 1960, S. 48. Der arabische Text war mir nicht zugänglich.

²³⁰ Hilya, Bd. 8, S. 13 (Ibrahīm b. Adham zugeschrieben).

²³¹ AL-ḲUŠAIRĪ, Risāla fi 'ilm at-tašawwuf, Ed. Kairo 1940, S. 107, 4. (Yūsuf b. Asbāt (st. 805/6) zugeschr.).

Außerungen von Sūfī's, die den „ğihād“ direkt betreffen, lauten denn auch durchaus positiv: „Die Herabwürdigung des „ğihād“ ist eine Einflüsterung des Satans“²³²; „Das Einzige, was ich aufrichtig bereue, ist, daß ich nicht mein ganzes Leben auf die Bekämpfung der Ungläubigen verwandt habe“^{232a}. Einen Hinweis auf die Schätzung des Heidenkampfes in sūfistischen Kreisen einerseits und auf die Rolle, die dieser Tätigkeit innerhalb der sūfistischen Lebensform zuerkannt wurde, andererseits, vermag der folgende Aphorismus zu geben, den Sulamī (st. 1021) überliefert: „Welch herrliche Erholung bedeutet es doch, Grenzwache zu halten („ar-ribāt“) und die Heiden zu bekämpfen („al-ğazw“)!“ Wenn der Gottesdiener (in diesem Falle der Sūfī) der Gottesverehrung müde ist, so erholt er sich bei einem Tun, das keine Sünde ist“²³³. „Ğihād“ wird also als eine angenehme Nebenbeschäftigung des Mystikers angesehen.

Aus biographischen Werken sind mir bisher drei kämpfende Sūfī's aus der 2. Hälfte des 10. Jhs. bekannt, alle Spanier, von denen jedoch einer seine Bildung im Orient erhalten und auch dort das Flickenkleid der Mystiker, den „şūf“, genommen hatte²³⁴. Doch ist anzunehmen, daß sich noch weitere Beispiele namhaft machen lassen²³⁵.

Soviel zu Sūfītum und Heidenkampf. Unser flüchtiger Rundblick läßt immerhin den Schluß zu, daß der „ğihād“ nicht völlig außerhalb des Blickfeldes der islamischen Mystiker lag, wenigstens nicht innerhalb des Zeitraumes, der hier zu behandeln ist.

Fassen wir die Ergebnisse zusammen, die unsere Frage nach dem „heiligen“ Charakter des „ğihād“ brachte. Die indirekte Bewertung des „ğihād“ als spezifisch religiöse Tugend, die sich aus dem Sprachgebrauch islamischer Biographen verschiedener Zeiten und Richtungen entnehmen ließ, ferner die Beobachtung, daß man den Heidenkampf schon sehr früh mit frommen, devoten, ja asketischen Übungen verband, die ihm eher den Anschein einer Pilgerfahrt als den eines kriegerischen Unternehmens verliehen, auf jeden Fall aber seinen weltlichen Charakter zurückdrängten, ließen darauf schließen, daß ein nicht geringerer Teil der „muğāhidūn“ mit vornehmlich religiösen Zielen zum Kampf gegen die Ungläubigen auszog.

Durch die Nachrichten, daß sich Asketen mit dem „ğihād“ beschäftigten, sind wir über eine Gruppe von Leuten informiert, die zweifellos um der Selbstheiligung willen die Heiden bekämpften. Die Tatsache, daß dieser „geistliche Stand“ des Islam sich gerade den „ğihād“ als eine Form seiner Gottesverehrung erwählte, läßt außerdem vermuten, daß die Betei-

²³² und ^{232a} Ḥilya, Bd. 8, S. 50. Ersterer Ausspruch Ḥammād b. Abī Sulaimān, der andere Yūnus b. 'Ubaid zugeschrieben.

²³³ Abū 'Abd ar-Rahmān Muḥammad b. al-Ḥusain AS-SULAMĪ, Ṭabakāt aṣ-ṣūfiya, ed. Nūr ad-dīn Šuraiba, Kairo 1953, S. 101. Zugeschrieben dem Sūfī Aḥmad b. Abī'l-Ḥawārī (st. 844/5).

²³⁴ IBN BAŠKUWĀL, Šīla, a.a.O., S. 19 f., Nr. 32; S. 209, Nr. 465; Aḍ-ḌABBĪ, a.a.O., S. 73 ff. Nr. 154 (Studierte im Orient).

²³⁵ Vielleicht ebd., S. 588, Nr. 1312 (st. 1029). Die Nachricht, daß er „grobe“ Kleidung“ trug, könnte auf einen „şūf“ anspielen.

ligung am Heidenkampf aus ähnlichen Motiven auch sonst nicht selten war.

Die Lehre der islamischen Theologen, daß der Muslim seinen „ğihād“ lediglich um religiöser Ziele willen führen solle, hatte also ihr Gegenstück in der „ğihād“-Praxis; der „heilige Kampf“ war nicht nur das geistige Produkt von Theoretikern, sondern eine faßbare historische Erscheinung.

Wieweit im Übrigen weltliche Bestrebungen die Muslims leiteten, wenn sie sich freiwillig dem „ğihād“ widmeten, das festzustellen dürfte schwierig sein, und es liegt auch außerhalb unserer Aufgabe. Für uns genügt es, zu wissen, daß im Islam der Kampf gegen die Ungläubigen als eine Möglichkeit des „Gottesdienstes“ angesehen und proklamiert wurde, und daß man von dieser Möglichkeit reichlich Gebrauch machte. Demjenigen, der im „ğihād“ des einzelnen Muslim allein, oder auch nur vor allem, das Streben nach weltlichen Vorteilen wirksam sehen will, fällt jedenfalls die Beweislast zu.

Wir haben uns nun mit den verschiedenen Möglichkeiten der Ausübung „heiligen Kampfes“ zu beschäftigen.

c) *Teilnahme an staatlich organisierten oder geleiteten Kriegszügen in heidnisches Gebiet. „Al-mutaṭawwiʿa“*

Es wurde schon gesagt, daß den islamischen Staaten eine allgemeine Wehrpflicht so gut wie unbekannt war²³⁶. Muḥammad hatte zwar versucht, eine solche einzuführen, indem er das Fernbleiben vom Kampf unter (göttliche) Strafe stellte, doch sein Ansinnen hatte sich schon zu seinen Lebzeiten als undurchführbar erwiesen. In der Zeit der großen islamischen Expansion wurden — was die Wehrpflicht betrifft — die Grundlagen für das islamische Heerwesen festgelegt: auf Kosten einer potentiellen Beteiligung aller Muslims an den Kriegen des islamischen Staates entstanden jederzeit verfügbare Truppen, die bezahlt wurden.

Die beiden Arten der Bezahlung wurden schon damals entwickelt: Krieger, die an den Eroberungen teilgenommen hatten, siedelte man — wohl nach byzantinischem Vorbild — in den eroberten Gebieten an mit der Auflage, ständig für den Kriegsdienst zu Verfügung zu stehen, also *Belehnung*²³⁷; andere erhielten für ihre Kriegstätigkeit feste Geldbeträge, von denen sie ihren Lebensunterhalt bestreiten konnten, und wurden in Heerlagern²³⁸ oder an festen Plätzen²³⁹ stationiert, also *Besoldung*.

An diesem Grundprinzip, die kriegserischen Aufgaben mit besoldeten oder belehnten Truppen, auf jeden Fall also Berufskriegern, zu lösen, hat

²³⁶ Vgl. oben, S. 41.

²³⁷ Eine „Belehnung“ im Sinne des mittelalterlichen christlichen Lehnswesens war das natürlich nicht. Doch hat sich für diese Art der Landzuweisung mit der Auflage des Kriegsdienstes in der orientalistischen Literatur der Ausdruck „Belehnung“ eingebürgert.

²³⁸ Vgl. oben, S. 39.

²³⁹ An den Grenzen zum Schutz gegen feindliche Einfälle.

sich auch späterhin trotz allen Wechsels der Verhältnisse kaum mehr etwas geändert.

Wenn wir daher in den biographischen Werken, unserer Hauptquelle für den persönlichen „ḡihād“, von der „ḡihād“-Tätigkeit eines Mannes erfahren, so müssen wir darin, wenn nicht zwingende Gründe dagegensprechen, eine freiwillige Handlung sehen, denn für die islamischen Biographen lag das Berufskriegertum außerhalb der Betrachtung; ihre Absicht war es, die Viten von Muslims aufzuzeichnen, die sich besondere Verdienste um die Religion des Islam erworben hatten oder auf anderem Wege zu Ruhm gelangt waren: das sind in überwiegendem Maße Traditionarier und Rechtsgelehrte, ferner Asketen, Dichter, Philosophen, Ärzte und Grammatiker²⁴⁰, auf jeden Fall aber Leute, die nicht dem besoldeten Kriegerstand angehörten.

Hatte ein Muslim den Entschluß gefaßt, gegen die Ungläubigen zu kämpfen, so lag es für ihn am nächsten, sich irgendeiner staatlich organisierten Expedition in heidnisches Gebiet anzuschließen. In unseren Quellen, die sich allerdings leider allzu oft darauf beschränken, den Heidenkampf eines Mannes schlechthin ohne nähere Angaben zu verzeichnen, lauten die Formulierungen dafür: „Er bekämpfte die Heiden mit N. N. (der Name eines Herrschers, Heerführers oder Gouverneurs)“²⁴¹ oder: „Er zog aus zum Heidenkampf im Heere des N. N.“²⁴² u. ä..

Für die zahlenmäßige Stärke solcher muslimischen Heere auf ihren Kriegszügen begleitenden freiwilligen Heidenkämpfer und zugleich dafür, daß sie eine gewohnte Erscheinung waren, spricht allein schon die Tatsache, daß sich eine besondere Bezeichnung für sie einbürgerte: „al-mutaṭawwi‘a“²⁴³ (häufig verkürzt zu „al-muṭṭawwi‘a“²⁴⁴), die „Freiwilligen“.

„Mutaṭawwi‘a“ haben sich nach Ṭabarī (st. 923) schon in einem Heer befunden, das der Gouverneur von Ḥurāsān, Yazīd b. al-Muhallab²⁴⁵ am Ende des 1. Jhs. der Hīġra (98/716–7) nach Ġurġān und Ṭabaristān führte²⁴⁶, und wir begegnen ihnen noch — und zwar

²⁴⁰ Nur die gängigsten Sparten sind hier genannt, sie ließen sich vermehren. Vgl. dafür und für die verschiedenen Gattungen von biographischen Werken O. SPIES, Beiträge zur arabischen Literaturgeschichte, Abhandlungen für die Kunde des Morgenlandes 19, 3, Leipzig 1932, S. 1 ff. und die dort verzeichnete Literatur.

²⁴¹ Gazā (od. „ḡahada“) ma‘a...“.

²⁴² „Ḥarāġa muġāhidan (od. „ḡāziyan“) fī ġaiš...“.

²⁴³ Dafür, daß diese „al-m.“ sich auf den Heidenkampf beschränkten, spricht: 1) daß MĀWARDĪ sie nur in seinem „ḡihād“-Kapitel als ein Teil des Heeres erwähnt und dort ihre Bestimmung für den Kampf gegen Ungläubige eindeutig festlegt (Aḥkām, a.a.O., S. 59), 2) daß arabische Lexikographen „al-m.“ als einen Terminus erklären für „alladīna yatatawwa‘ūna bi’l-ḡihād (vgl. LISĀN, ² Bd. 8, c. 243 b, 3) daß mir „m.“ in den Quellen bisher nur im Zusammenhang mit auswärts geführten Kriegen, nicht dagegen bei innerislamischen Auseinandersetzungen begegnet sind.

²⁴⁴ Einzelbelege erübrigen sich. Vgl. LISĀN, I. c..

²⁴⁵ Zu seiner Person EI, Bd. 4, c. 1259 b f.; dort die Quellen und Literatur.

²⁴⁶ ṬABARĪ, Ta‘rīḥ, a.a.O., II (3), S. 1317 f.. KHADDURI, War and Peace, S. 90, nimmt zu Unrecht das Aufkommen der „al-m.“ erst in ‘abbāsīdischer Zeit an.

sehr häufig — im 12. Jh. bei den Kämpfen muslimischer Truppen mit den palästinensischen Kreuzfahrern²⁴⁷. Sie begleiteten nicht nur die Heere, die die rechtmäßigen Kalifen entsandten, sondern schlossen sich auch Expeditionen an, die von den Herrschern der mehr oder weniger unabhängigen Teilreiche im Norden²⁴⁸, Osten²⁴⁹ und Westen²⁵⁰ des islamischen Herrschaftsgebietes gegen die Ungläubigen unternommen wurden²⁵¹.

Der islamische „Staatsrechtler“ des 11. Jhs., Māwardī (st. 1058), nimmt grundsätzlich für jedes Heer, das gegen die Ungläubigen zieht, die Beteiligung einer Gruppe von Freiwilligen an²⁵², und ich sehe keinen Grund, seine Nachricht in Zweifel zu ziehen.

Was sich sonst über die „mutaṭawwiʿa“ in Erfahrung bringen ließ, ist wenig genug. Einiges spricht dafür, daß sie innerhalb der ausziehenden Heere eine selbständige Formation bildeten. Daß Māwardī die Freiwilligen als „eine der beiden Abteilungen (ṣinfān)“ des gegen die Ungläubigen entsandten Heeres kennzeichnet²⁵³, und daß bei Angaben der zahlenmäßigen Stärke einer Truppe nach der Nennung der Zahl häufig die Formulierung begegnet „abgesehen von den Freiwilligen“²⁵⁴, läßt sich vielleicht schon in diesem Sinne deuten; doch mag daraus auch nur eine sachliche Trennung, nicht aber eine räumliche Absonderung der „mutaṭawwiʿa“ vom übrigen Heer zu entnehmen sein.

Sicheres erfahren wir aus den Bericht des spanischen Historikers Ibn Ḥayyān (st. 1076) über einen Feldzug der spanischen Muslims nach dem von Christen belagerten Gormaz²⁵⁵ (974—5). Er schildert dort die Zusammensetzung des vom Kālif al-Ḥakam (II., 961—76) entsandten Heeres

²⁴⁷ Aṭīr, Kāmil, RHC Hor I, S. 266 (1108—9); S. 323 (1119—20); S. 420 (1136—7). Ders., Ad-dawla al-atābikiya, RHC Hor, Bd. 2, S. 124, Z. 2 f. (vgl. Z. 8) — Eroberung von Edessa 1144). KALĀNISĪ, *Ḍail*, a.a.O., S. 136 (Kerboğa vor Antiochien), S. 137 (Schlacht bei Askalon, 14. Ram. 492), S. 169 (1109—10), S. 175 (1110—11), S. 213 (1125—6), S. 298 (1148—9).

²⁴⁸ Aṭīr, Kāmil, ed. Tornberg, a.a.O., Bd. 9, S. 289 (Šaddādiden, 1030). Vgl. zu dieser Stelle EI, Bd. 2, c. 1005 b, s. v. „Khazar“.

²⁴⁹ DAHABĪ, *ʿIbar*, a.a.O., Bd. 3, S. 126 f. (auf einem mit den Ereignissen gleichzeitigen Schreiben beruhend); vgl. ebd., S. 102 und Aṭīr, Kāmil, ed. Tornberg, Bd. 9, S. 241. — Betrifft die Feldzüge der Gaznawiden nach Afghanistan und Vorderindien in der 1. Hälfte des 11. Jhs.

²⁵⁰ IBN ḤAYYĀN, zit. bei Ibn ʿIdārī Bayān, ed. Dozy, a.a.O., Bd. 2, S. 111 f.; ders., bei Fr. CODERA, *Campaña de Gormaz en el año 364 (= 974/5) de la Hégira* (Übersetzung eines bisher nicht edierten Stückes aus dem „Muktābis“ des b. Ḥayyān), S. 441—46 passim; ders., zit. bei ʿIdārī, Bd. 3, ed. Lévi-Provençal, S. 4, 8 f., 23 f., 39; ʿARĪB B. SAʿD, zitiert bei ʿIdārī, ed. Dozy, Bd. 2, S. 177. — Umayyaden in Spanien, 9. — 11. Jh., gegen die christlichen Nordspanier. — Der zuletzt zitierte ʿArīb nennt die Freiwilligen „muḡāhidūn“, d. h. „Leute, die „ḡihād“ betreiben“. Für ihn ist also „ḡihād“ freiwilliger Heidenkampf!

²⁵¹ Auch die in Anm. 247 genannten Kriegszüge gegen die palästinensischen Kreuzfahrer, an denen Freiwillige teilnahmen, waren ausnahmslos nicht von den Kalifen von Bagdād ins Leben gerufen worden.

²⁵² Ahkām, a.a.O., S. 59.

²⁵³ Ebd.

²⁵⁴ „Siwā ʿl-mutaṭawwiʿa“, Vgl. ṬABARĪ, *Taʾrīḥ*, a.a.O., III (1), S. 505; III (2), S. 709; DAHABĪ *ʿIbar*, a.a.O., Bd. 3, S. 102 u. 126 f..

²⁵⁵ Am Oberlauf des Duero.

und nennt nebeneinander „Bogenschützen“ und „Freiwillige“²⁵⁶, was kaum anders verstanden werden kann, als daß die Freiwilligen ebenso wie die Bogenschützen eine eigene Abteilung im Heer darstellten.

Ähnlich heißt es bei Dahabī (st. 1352/3) wo er von der Stärke des Heeres spricht, das der Gaznawide Maḥmūd b. Subuktigīn (st. 1030)²⁵⁷ nach Indien führte: „Sein Heer bestand aus 30 000 Reitern, abgesehen von den „Fußtruppen“ und den „Freiwilligen“²⁵⁸. Noch instruktiver ist eine Stelle in Ṭabarī's (st. 923) Ta'riḥ, die eine Charakteristik der Truppen gibt, die der Kalif al-Maḥdī (775—85) zu einer See-Expedition nach dem Hind, dem Gebiet am Unterlauf des Indus, aussandte. Sie setzten sich aus drei Abteilungen zusammen, den regulären Lehnstruppen („aḡnād“), den Freiwilligen der Grenzforts (oder: Garnisonen)²⁵⁹ und den Freiwilligen aus Baṣra²⁶⁰. Jede dieser Truppen wurde einem eigenen Befehlshaber unterstellt²⁶¹.

Wieweit sich die hiermit bezeugte Sonderstellung der „mutaṭawwi'a“ innerhalb des Gesamtheeres verallgemeinern läßt, ist schwer zu sagen. Jedenfalls erscheint sie in den genannten Fällen nicht als Ausnahme. Will man sie erklären, so hat man vielleicht militärische Gründe zu suchen: die Freiwilligen mögen den kampfstärkeren Soldtruppen als Hilfskontingente gedient haben, die eine eigene Formation bildeten. Ganz auszuschließen ist allerdings auch nicht die Möglichkeit, daß bei ihrer Absonderung ihre besondere Auffassung vom Heidenkampf, die sich von der der Berufskrieger unterschied, mitgespielt hat; doch muß das vorerst Hypothese bleiben.

Den Anstoß zum Auszug Freiwilliger hat mitunter der Aufruf („istin-fār“) eines Herrschers gegeben. Wir kennen (empfehlende) Aufrufe aus der Frühzeit des Islam in den Tagen, da es noch keine verfügbaren Heere gab²⁶², und sie lassen sich auch noch in späterer Zeit nachweisen²⁶³. Voraussetzung für den freiwilligen Heidenkampf waren sie jedoch nicht; von dem fast allgemein anerkannten Grundsatz, daß der Muslim über das Wo, Wann und Wie seines „ḡihād“ selbst bestimmen könne, weil er seine eigene Angelegenheit sei, war oben schon ausführlich die Rede²⁶⁴.

Ab und zu hören wir von materiellen Zuwendungen an die „mutaṭawwi'a“. Die Forderung Māwardī's, der Staat solle die Freiwilligen aus anderen Mitteln abfinden als die Berufskrieger²⁶⁵, deutet auf staatliche Bezahlung. Doch läßt sich daraus weder schließen, daß Bezahlung die

²⁵⁶ Übersetzung (des nicht edierten Textes) bei CODERA, Campaña de Gormaz, a.a.O., S. 446.

²⁵⁷ Über ihn EI, Bd. 3, c. 143 b ff., s. v. „Maḥmūd b. S.“. Dort die Quellen und Literatur.

²⁵⁸ 'Ibar, a.a.O., Bd. 3, S. 102.

²⁵⁹ „al-mutaṭawwi'a alladīna kānū yalzamūna al-murābaṭāt“.

²⁶⁰ „mutaṭawwi'a ahl Baṣra bi amwālihim“.

²⁶¹ Ta'riḥ, a.a.O., III (1), 460 f..

²⁶² Vgl. oben, S. 38.

²⁶³ Z. B. ḤAṬĪB, Baḡdād, Bd. 8, S. 74 f., Nr. 4154; MISKAWAIḤ, Taḡārib al-umam, S. 303 und 304; AṬĪR, Kāmil, RHC Hor I, S. 538 und 677.

²⁶⁴ Vgl. oben, S. 43 ff..

²⁶⁵ Aḥkām, S. 59.

Regel war, noch daraufhin entscheiden, ob die Bezahlung den Charakter einer Entlohnung hatte, oder — was wahrscheinlicher ist — die Freiwilligen in den Stand setzen sollte, sich Ausrüstung und Verpflegung zu beschaffen.

Die Ausrüstung eines „mutaṭawwi“ übernahmen manchmal Privatleute, denn sie galt als gutes Werk. Schon im Koran war den Gläubigen empfohlen worden, „Aufwendungen für die Sache Gottes zu machen (infāk fī sabīl Allāh)“²⁶⁶, d. h. für den Kampf gegen die Ungläubigen finanzielle Opfer zu bringen, und später begegnet sogar die Auffassung, daß die Ausrüstung eines Glaubensgenossen, der zum Kampf gegen die Heiden auszieht, den eigenen „ḡhād“ ersetzen könne²⁶⁷. Wir hören von Pferdestiftungen für „muḡāhidūn“²⁶⁸, und der fromme Traditionarier al-Ḥusain b. ‘Alī, bekannt als „Ḥusainak“ (st. 985), aus Nisābūr verkaufte zwei wertvolle Landgüter, um aus dem Erlös zehn freiwillige Heidenkämpfer für eine Expedition gegen Byzanz ausstatten zu können²⁶⁹. Die Regel waren finanzielle Zuwendungen an die „mutaṭawwi‘a“ jedoch nicht; es gibt eindeutige Zeugnisse, daß Freiwillige ihren „ḡhād“ selbst bezahlten²⁷⁰. Freilich ist es müßig, Vermutungen über die prozentuale Verteilung unterstützter und für die Kosten selbst aufkommender Freiwilliger in muslimischen Heeren anzustellen. Man wird jedoch kaum fehlgehen, wenn man annimmt, daß diejenigen „mutaṭawwi‘a“, deren Mittel dazu ausreichten, bestrebt waren, ihren Heidenkampf selbst zu finanzieren²⁷¹.

Die Möglichkeit, den „ḡhād“ auszuüben, indem man sich einem Heer anschloß, das gegen Ungläubige entsandt wurde, war nicht immer gegeben. Es gab in den verschiedenen Teilreichen des islamischen Herrschaftsgebietes zu verschiedenen Zeiten Friedensperioden, in denen der Kampf

²⁶⁶ Sūra II, 191, 263; VIII, 62; IX, 34, 122; XLVII, 40; LXVII, 10.

²⁶⁷ Verkleidet als Prophetenausspruch: „Wer einen Heidenkämpfer ausgerüstet hat, hat die Heiden bekämpft“. Überliefert bei BUḤĀRĪ, Ṣaḥīḥ, Bd. 2, ḡih. 38, S. 212; ABŪ DĀ‘UD, Bd. 1, ḡih. 20, S. 393; TIRMIDĪ, Bd. 7, fad. al-ḡih. 6, S. 127 f.; NAṢĀ‘I Bd. 2, ḡih. 44, S. 65; IBN MĀĠAH, Bd. 2, ḡih. 3, S. 172 f.

²⁶⁸ IBN BAṢKUWĀL, Ṣila, S. 168 f., Nr. 374; ḌABBĪ, Buḡyat, S. 324 f., Nr. 893.

²⁶⁹ ḤAṬĪB, Baḡdād, S. 74 f., Nr. 4154.

²⁷⁰ ṢĀIBĀNĪ Siyar, a.a.O., Bd. 1, S. 158 f., Nr. 160. Der bekannte Traditionarier Muḡāhid b. Ḡabr (st. 722), von dem dort die Rede ist, wollte zwar seinen „ḡhād“ selbst bezahlen, wurde aber von Ibn ‘Umar (s. o. S. 43, Anm. 129) bestimmt, eine finanzielle Zuwendung seinerseits anzunehmen. Von Interesse ist Saraḡsī’s Kommentar dazu, des Inhalts, daß der ausziehende Heidenkämpfer, selbst wenn er reich sei, Spenden nicht ablehnen solle, um dem Spender nicht die Gelegenheit zu nehmen, ein gutes Werk zu tun.

²⁷¹ Daß finanzielle Zuwendungen an die „mutaṭawwi‘a“ auf jeden Fall nicht gern gesehen wurden, lehrt eine Notiz bei B. ḤAYYĀN (zit. bei ‘Idāri, Bayān, Bd. 3, S. 4): Zu einer Kampagne des Cordobesischen „Hausmeiers“ ‘Abd al-Malik b. al-Muzaffar gegen Katalonien im Jahre 1003 hatte sich eine große Anzahl von Freiwilligen aus Nordafrika eingefunden. Einige von ihnen erbaten und erhielten von ‘Abd al-Malik finanzielle Zuwendungen für ihre kriegerische Betätigung, nahmen diese jedoch nur mit Vorbehalt („bi’t-ta’awwul“, wörtl.: „mit Erklärung“) an, während andere den ganzen Vorgang offen mißbilligten und sich davon distanzieren. Bemerkenswert ist dabei noch, daß die gezahlten Beträge keinen Sold, sondern nur eine Unterstützung („ma‘ūn alā ḡhādihim“) darstellten.

gegen die Ungläubigen ruhte. Eine Möglichkeit, den Heidenkampf jederzeit zu betreiben, bot den Muslims das islamische „ribāt“-Wesen, dem wir uns jetzt zuwenden.

d) Ribāt

Das Thema „ribāt“ ist schon öfter behandelt worden²⁷². Die betreffenden Arbeiten sind jedoch für uns von nur geringem Wert, und zwar aus zwei Gründen: Gegenstand oder zumindest Ausgangspunkt der Betrachtung war für die Verfasser eine sehr späte, in ihren Ausläufern teilweise heute noch vorhandene Form des „ribāt“-Wesens²⁷³ einerseits, und andererseits — das hängt in mancher Hinsicht damit zusammen — unterschieden sie nicht scharf genug (wenn überhaupt!) zwischen den verschiedenen Bedeutungen von „ribāt“, was sachlich unbedingt notwendig ist.

„Ribāt“ diene in der Zeit, die uns hier beschäftigt, zur Bezeichnung zweier Dinge²⁷⁴, die ursprünglich außer der Tatsache, daß sie grammatisch derselben Wurzel, nämlich „r-b-ṭ“ = „binden“ entstammten, nichts miteinander gemein hatten: eines Ortes oder Gebäudes (im Folgenden groß und ohne Anführungszeichen geschrieben) und einer Tätigkeit (klein und mit Anführungszeichen). Das Ribāt, der Ort oder Bau, war bisher Ausgangspunkt und Leitbegriff für die Erforschung des „ribāt“-Wesens, „ribāt“ als Tätigkeit wurde entweder garnicht beachtet oder in zu enge Verbindung mit dem konkreten Ribāt gebracht²⁷⁵.

Ein Blick aber in die ältesten Ḥadīṭ-Sammlungen unter dem Stichwort „ḡihād“ und eine oberflächliche Lektüre der frühen islamischen Historiker und Biographen genügen²⁷⁶, um festzustellen, daß das nomen

²⁷² Ausführlich: G. MARÇAIS, Note sur les ribāts en Berbérie, Mélanges René Basset, Bd. 2, Paris 1925, S. 395—430; ders., in EI, Bd. 3, c. 1242—45, s. v. „Ribāt“ und J. OLIVER ASIN, Origen árabe de rebato, arroba y sus homónimos, Madrid 1928. Kürzer: E. DOUTTÉ, Les Marabouts, Revue de l'histoire des religions, Bd. 41, 1900, S. 22 ff.; L. MERCIER, 'Aly ben Abdarraḥman ben Hodeil el Andalusy, L'ornement des âmes et la devise des habitants d'el Andalus, Traité de guerre sainte islamique, Ed. und franz. Übers., Bd. 2 (Übers.), Paris 1939, S. 71—74; L. TORRES BALBÁS, Rábitas hispanomusulmanas, Al-Andalus 13, 1948, S. 475—91; KHADDURI, War and Peace, a.a.O., S. 81 f.. Notizen bei DE SLANE, Übers. der Beschreibung Afrikas des Ibn Ḥawkal, Journal Asiatique, 3. Serie 13, 1842, S. 168, Anm. 2; R. DOZY, Supplément aux Dictionnaires arabes, Bd. 1, Leiden 1881, c. 270a f., s. v. „mahras“; M. von BERCHEM, Matériaux pour un Corpus, Égypte, Paris 1894, S. 163, Anm. 3 und 408, Anm. 4; LÉVI-PROVENÇAL, L'Espagne musulmane au X^e Siècle. Institutions et vie sociale, Paris 1932, S. 138 f.

²⁷³ Wahrscheinlich hat das moderne Marabu-Wesen in Nordafrika überhaupt den Anlaß zu einer Beschäftigung mit „ribāt“ gegeben.

²⁷⁴ Bedeutungen von „ribāt“ wie „Fessel“, „Poststation“ oder „Pferdekoppel“ u. ä. können hier außer Betracht bleiben.

²⁷⁵ Darauf, daß „ribāt“ auch eine Tätigkeit bezeichnen könne, hat — soweit ich sehe — zuerst Oliver Asín, a.a.O., S. 12 f., aufmerksam gemacht (allerdings mit Berufung auf sehr späte Quellen: Ibn Baṭṭūta und Ṭāḡ al-ʿarūs). Doch weder er noch seine Nachfolger in der „ribāt“-Forschung haben die notwendige Konsequenz daraus gezogen, nämlich „ribāt“ und Ribāt als sachlich verschiedene Dinge genau zu trennen.

²⁷⁶ Es genügt sogar schon die spätmittelalterlichen arabischen Lexika unter „ribāt“ aufzuschlagen. Im Lisān al-ʿArab z. B. liest man dort ausführliche Er-

agendi „ribāt“ den Ausgangspunkt für die Behandlung des „ribāt“-Wesens zu bilden hat, jedenfalls wenn man dessen bisher unbestrittene — und wohl auch nicht zu bestreitende — enge Verbindung mit dem islamischen Heidenkampf anerkennt, die auch für uns hier allein von Interesse ist.

Was ist „ribāt“? Die arabischen Lexikographen geben als seine²⁷⁷ ursprüngliche Bedeutung „das Festmachen“ oder das „Anbinden“ und dann speziell „das Anbinden von Pferden durch zwei kampfbereite gegnerische Kriegertrupps“ an²⁷⁸.

Im Verlaufe der islamischen Expansionsbewegung, deren Bedeutung für die Entwicklung des muslimischen Heerwesens schon mehrfach deutlich wurde, ist „ribāt“ zu einem — zunächst militärischen — Terminus technicus geworden²⁷⁹. Man bezeichnete damit die Bekämpfung der Feinde von einem festen Stützpunkt aus (angreifend oder abwehrend)²⁸⁰. Das mir bekannte früheste authentische Beispiel für diese Verwendung des Wortes „ribāt“ findet sich in dem bei Ṭabarī (Tafsīr) überlieferten Kommentar des Abū Salama b. ‘Abd ar-Raḥmān (st. 712/3 oder 722/3)²⁸¹ zu Sūra III, 200²⁸². Abū Salama lehnt — mit völligem Recht²⁸³ — eine kriegerische Interpretation der Formulierung „wa rābiṭū“ in diesem Vers ab mit der Begründung: „In der Zeit des Propheten gab es keinen Kriegszug, im Verlaufe dessen man „ribāt“ betrieb“²⁸⁴. Dem Abū Salama, dessen Hauptlebenszeit in die 2. Hälfte des 7. Jhs. fiel, war „ribāt“ schon als feststehender Begriff geläufig.

Der Kampf von festen Stellungen aus war nicht nur — und nicht einmal vor allem — auf kriegerische Expeditionen beschränkt. Als die Muslims durch ihre weitausgreifenden Eroberungszüge in kürzester Zeit Herren eines Großreiches geworden waren, stellte sich ihnen die dringliche

örterungen über „ribāt“ als Tätigkeit; erst ganz am Schluß heißt es: „Ribāt“ ist außerdem der Singular zu den „Ribāt“-Bauten („ar-ribaṭāt al-mabniyya“), a.a.O., Bd. 7, c. 303 b.

²⁷⁷ Grammatisch der Inf. des 3. Stammes der Wurzel „r-b-ṭ“.

²⁷⁸ LISĀN AL-‘ARAB, a.a.O., Bd. 7, c. 302 b; IBN SIDAḤ, zitiert bei Makrīzī, Ḥiṭat, Ed. Bulak 1234 h., Bd. 2, S. 427; Maḡd ad-dīn Ibn al-Aṭīr, Kitāb an-nihāya fī ḡarīb al-ḥadīṭ wa’l-aṭar, Ed. Kairo 1318—22 h., Bd. 2, S. 62.

²⁷⁹ „Ribāt“ begegnet auch schon an zwei Stellen im Koran (Sūra III, 200: „wa rābiṭū“; Sūra VIII, 62: „min ribāt al-ḥail“). Die Übersetzung ist in beiden Fällen nicht sicher (am Einleuchtendsten HENNING, a.a.O., S. 88 — zu III, 200—: „... und haltet aus“, S. 178 — VIII, 62 —: „So rüstet wider sie, was ihr vermögt an Kräften und Rossehaufen“); fest steht jedoch, daß die spätere Bedeutung von „ribāt“ hier noch nicht unterlegt werden kann. Das ist schon früh von den Muslims selbst erkannt worden, vgl. Abū Salama b. ‘Abd ar-Raḥmān (st. 712/3 oder 722/3) in seinem Kommentar zu Sūra III, 200, zitiert bei ṬABARĪ, Tafsīr, a.a.O., Bd. 4, S. 148. Meist wurden die beiden Koranstellen von den Muslims jedoch anachronistisch interpretiert. Die Kommentare zu diesen Stellen sind daher als Quellen für das „ribāt“-Wesen von einigem Wert.

²⁸⁰ So kann „ribāt“ auch mitunter „belagern“ bedeuten, vgl. ṬABARĪ, Ta’rīḥ, I (4), S. 2122, Z. 3, 2125, Z. 3, 2146, Z. 13.

²⁸¹ Über ihn IBN SA’D, Ṭabaḳāt, a.a.O., Bd. 5, S. 115 ff..

²⁸² und ²⁸³ Vgl. Anm. 279.

²⁸⁴ Ṭafsīr, a.a.O., Bd. 4, S. 148: „lam yakun fī zamān an-nabiyy ḡazw yurābat fihi“.

Forderung, das erworbene Gebiet nach außen zu sichern. Das geschah durch Einrichtung militärischer Stützpunkte direkt an den Grenzen oder nicht weit davon im Inneren des Landes und — da die Muslims sich um die Mitte des 7. Jhs. in den Seekrieg eingeschaltet hatten²⁸⁵ — auch an den Küsten. Der Waffendienst an solchen Plätzen erhielt ebenfalls den Namen „ribāt“.

Da der „Stellungskrieg“ in der Folgezeit vor allem an den Grenzen geführt wurde, gewann diese spezielle Bedeutung von „ribāt“, also „an der Grenze stationiert sein“ oder „Grenzwache halten“, allmählich die Oberhand²⁸⁶.

Das Aufkommen des „ribāt“ als eine neue Art kriegerischer Betätigung genügte noch nicht, um es als eine Form „heiligen Kampfes“ geeignet erscheinen zu lassen. „Ribāt“ bedurfte noch des Segens von Seiten des Propheten. Man fingierte zu diesem Zweck Ḥadīṭe, die die religiöse Verdienstlichkeit des „ribāt“ verkündeten.

Die Notwendigkeit eines solchen Vorgehens ergab sich für die Muslims aus der im Islam herrschenden Lehre, daß in allen Dingen genauestens die Sunna des Propheten, d. h. seine Lebensform und seine das Leben regelnden Verordnungen und Gesetze, zu befolgen seien. Muḥammad hatte zwar den Kampf gegen Ungläubige für verdienstvoll erklärt, doch nach Ansicht der Muslims offenbar nur in der Form, wie er zu seinen Lebzeiten üblich war, nämlich als Kriegszug von kurzer Dauer, in dessen Verlauf es auf jeden Fall zu einem Waffengang mit den Feinden kam, nicht aber als Stellungskrieg von einem festen Platz aus.

Es ist hier nicht nötig, auf die „ribāt“-Ḥadīṭe mit ihren teilweise sehr blumenreichen Lohnversprechen genauer einzugehen; als Quellen für das „ribāt“-Wesen sind sie nicht sonderlich ergiebig²⁸⁷. Die Tatsache,

²⁸⁵ Die islamischen Historiker machen den Statthalter von Syrien und späteren Kalifen Mu'āwīya dafür verantwortlich und nennen das Jahr 649. Vgl. W. HOENERBACH, *Araber und Mittelmeer. Anfänge und Probleme arabischer Seegeschichte*, Festschrift für Zeki Velidi Togan (Zeki Velidi Togan'a Armağan), İstanbul 1955, S. 384 ff. und E. EICKHOFF, *Seekrieg und Seepolitik zwischen Islam und Abendland bis zum Aufstiege Pisas und Genuas (650—1040)*, phil. Diss. Saarbrücken 1954, S. 9, dort die Quellen und Literatur.

²⁸⁶ Die allgemeinere Bedeutung blieb zunächst noch erhalten, wie daraus zu entnehmen ist, daß das Grenz-„ribāt“ manchmal durch einen besonderen Zusatz als solches charakterisiert wurde. Z. B.: „diejenigen, die am Meer das „ribāt“ ausüben“ (SAHNŪN, *Mudawwana*, a.a.O., Bd. 3, S. 42); „ribāt“ an einer gefährdeten Stelle muslimischen Gebietes“ (IBN MĀGAH, *Sunan*, a.a.O., Bd. 2, ḡih. 7, S. 175) u. ä.. Die Gleichung „ribāt“ = „Grenzwache“ hat schon Zaid b. Aslam (st. 753) vollzogen, zitiert bei Māwardī, *Aḥkām*, a.a.O., S. 81; man vergleiche ferner: ṬABARĪ, *Tafsīr*, a.a.O., Bd. 4, S. 149; IBN SIDAḤ, zitiert bei Makrīzī, *Ḥiṭat*, a.a.O., Bd. 2, S. 427; ZAMAḤṢARĪ, *Kaṣṣaf*, a.a.O., Bd. 1, S. 262; LISĀN AL-ʿARAB, a.a.O., Bd. 4, c. 302 b.

²⁸⁷ Der Nachweis der einzelnen „ribāt“-Traditionen ist für die bekannten frühen Traditionarier nicht nötig, es kann auf WENSINCK, *Concordance et Indices*, a.a.O., Bd. 2, c. 212 a f., s. v. „rābaṭa“, verwiesen werden. Außerdem: ŠAIBANĪ, *Siyar*, Bd. 1, S. 37, Nr. 32; ṬABARĀNĪ, zit. bei SUYŪṬĪ, *Kanz*, Bd. 2, S. 253, Nr. 5393; S. 261, Nr. 5579; S. 263, Nr. 5606; IBN ABĪ ZAMANĪN, f. 29v, Z. 7—f. 30v, Z. 6; IBN ZINGAWAIH, zit. bei Suyūṭī, l. c., S. 291, Nr. 6209; AL-ḤAṬĪB, *Faḍā'il Kaẓwīn*, zit. ebd., S. 262, Nr. 5593.

daß sie sich schon in den frühen Traditionssammlungen in reicher Zahl finden, läßt jedenfalls darauf schließen, daß man spätestens im 8./9. Jh. von der religiösen Verdienstlichkeit des „ribāt“ allgemein überzeugt war.

Zieht man den Ursprung von „ribāt“ in Betracht, so ist nicht daran zu zweifeln, daß die „ribāt“-Tätigkeit zunächst kriegerischer Natur war. Dennoch ist es nötig, für die gesamte Zeit, die uns hier beschäftigt, dem kriegerischen Charakter von „ribāt“ im Einzelnen nachzugehen, um seine später bezeugte, stark religiöse Prägung richtig beurteilen zu können.

Ein sicheres Anzeichen für die kriegerische Absicht und Betätigung der „murābiṭūn“, d. h. derjenigen, die sich dem „ribāt“ widmen, ist die in den Quellen häufig anzutreffende Koinzidenz von „ribāt“ und „ḡihād“.

Wir begegnen ihr in Ḥadīten: „Euer bester „ḡihād“ ist das „ribāt“²⁸⁸; „Wenn der „ḡihād“ den Frauen vorgeschrieben wäre, würde ich das „ribāt“ wählen“ (so angeblich Ā'īša, die Lieblingsfrau des Propheten)²⁸⁹. Da es jedoch nur selten einmal möglich ist, Ḥadīte auch nur annähernd genau zeitlich zu fixieren, sind wir auf Grund solcher Traditionen nicht in der Lage, zu sagen, wann und wie lange „ḡihād“ und „ribāt“ als eine sachliche Einheit angesehen wurden.

Für das 9. Jh. haben wir einen guten Anhaltspunkt an der sachlichen Einordnung der „ribāt“-Ḥadīte in den Werken der großen Traditionarier²⁹⁰. Die angeblichen Prophetenaussprüche über das „ribāt“ sind dort grundsätzlich in den Kapiteln aufgeführt, die vom Krieg handeln („ḡihād“, „ṣiyar“); „ribāt“ als eine Form des „ḡihād“ war den Traditionariern also eine Selbstverständlichkeit.

Ebenfalls ins 9. Jh. gehört wohl der schon in anderem Zusammenhang zitierte Ausspruch: „Welch eine herrliche Erholung bedeutet es doch, sich dem „ribāt“ zu widmen und die Heiden zu bekämpfen!“²⁹¹, den Sulamī dem Šūfī Aḥmad b. Abī'l-Ḥawārī (st. 844/5) zuschreibt²⁹²; auch hier erscheinen Heidenkampf („ḡazw“) und „ribāt“ in engster sachlicher Verbindung. Der spanische Mālikit des 9. Jhs. 'Abd al-Malik b. Ḥabīb (st. 852/3)²⁹³ schließlich vermerkt, daß die Aufgabe, Wache gegenüber den Heiden zu halten, den „murābiṭūn“, den Heidenkämpfern („ḡuzāt“) und den Streiftruppen („sarīyya“) zufallen könne²⁹⁴, und läßt damit keinen Zweifel an der Zusammengehörigkeit von „ribāt“ und Heidenkampf.

Entsprechende Beispiele für das 10. Jh. zu finden, ist nicht schwierig. Bei dem Geographen Ibn Ḥawqāl²⁹⁵ lesen wir über die Orte al-Ḥadaṭ²⁹⁶

²⁸⁸ TABARĀNĪ, zit. bei Suyūṭī, I. c., S. 261, Nr. 5579.

²⁸⁹ IBN ZINĠAWAIH, zit. ebd., S. 291, Nr. 6209.

²⁹⁰ Auszuschließen sind natürlich die Traditionswerke in Musnad-Form, so das des Aḥmad b. Ḥanbal.

²⁹¹ S. oben, S. 60 und Anm. 233.

²⁹² Ob die Zuschreibung richtig ist, läßt sich nicht ausmachen. Der „Terminus ante quem“ für die Entstehung des Ausspruches ist auf jeden Fall 1021, das Todesjahr Sulamī's.

²⁹³ Vgl. oben, S. 31, Anm. 72.

²⁹⁴ Zitiert bei IBN ABĪ ZAMANĪN, a.a.O., f. 9v, Z. 7 f..

²⁹⁵ Sein Todesjahr steht nicht fest. Er lebte noch 977. Vgl. EI, Bd. 2, c. 407 b.

und Mar'aš²⁹⁷, die an der muslimisch-byzantinischen Grenze in Syrien lagen: „Das waren zwei Grenzstützpunkte („ṭagrāin“), wo die Muslims sich dem „ribāt“ und „ḡihād“ widmeten und Beute machten“²⁹⁸. Ibn Ḥibbān al-Bustī (st. 965) schildert uns den schon öfter genannten Asketen Ibrāhīm b. Adham als „Heidenkämpfer“ und „murābiṭ“²⁹⁹. Ibn al-Faraḍī (st. 1013) umschreibt die Heidenkämpfertätigkeit des nordafrikanischen Traditionärs Yaḥyā b. Ḥalaf aš-Šadafī³⁰⁰ mit den Worten: „Er kam mehrmals nach Spanien, um dort an den Grenzen „ribāt“ auszuüben und „ḡihād“ zu betreiben“³⁰¹. Ibn Abī Zamanīn's (st. 1007 oder 1008) Schrift „Beispiel für den Heidenkämpfer“ enthält ein Kapitel über das „ribāt“³⁰².

Für das 11. und 12. Jh. können wir uns u. a. auf die Aḥbār maḡmū'a, ein anonymes spanisches Geschichtswerk des 11. Jhs., auf Ibn 'Abdūn (lebte Ende 11. / Anfang 12. Jh.³⁰³) und Ibn Baškuwāl (st. 1183) berufen.

Die Aḥbār wählen als Oberbegriff für die „ribāt“-Tätigkeit eines gewissen Abū'l-Faṭḥ aš-Šadfūrī³⁰⁴ das Wort „ḡihād“: „Seine Hauptbeschäftigung war der „ḡihād“; einmal betrieb er „ribāt“ im Grenzgebiet von Saragossa, ein anderes Mal in dem Grenzgebiet, wo er wohnte, nämlich in Ḳulunbaira³⁰⁵“³⁰⁶. Ibn 'Abdūn fordert von einem Ḳādī „comme il faut“ gottwohlgefällige Handlungen wie „ḡihād“ und „ribāt“³⁰⁷. In Viten des Biographen Ibn Baškuwāl begegnen „ḡihād“ und „ribāt“ in engster Verbindung zur Umschreibung kriegertischer Betätigung von Muslims in unmittelbarer Nähe heidnischen Gebietes³⁰⁸.

²⁹⁶ Das griechische Adata. Seine Lage ist nicht genau zu fixieren. Es lag wahrscheinlich am Aksu, nicht weit vom heutigen Inekli. Vgl. EI, Bd. 2, c. 198 a f.

²⁹⁷ Das Germanicia der Antike. Heute Çakal Ova, am Nordrand des östl. vom Ḡaihan gelegenen und von dessen Nebenfluß Aksu durchflossenen Talkessels. Vgl. EI, Bd. 3, c. 291 ff..

²⁹⁸ Kitāb al-maṣālik wa'l-mamālik, ed. H. J. KRAMERS, Bibliotheca Geographorum Arabicorum, Bd. 1, S. 181 f.

²⁹⁹ Maṣāhīr, a.a.O., S. 183, Nr. 1455. Die Formulierung geht auf Kosten des Ibn Ḥibbān; sie repräsentiert daher eine Anschauung des 10. Jhs. (und nicht des 8. Jhs., der Zeit des Ibrāhīm b. Adham) und ist allein dafür in Anspruch zu nehmen.

³⁰⁰ Lebensdaten von ihm sind nicht genannt. Er muß spätestens 1—2 Jahrzehnte vor 952, dem Todesjahr eines seiner Lehrer in Mekka (Abū Sa'īd Aḥmad b. Muḥ. al-A'rabī), geboren sein.

³⁰¹ Ta'riḥ 'ulamā' al-Andalus, zweiter Teil, S. 61, Nr. 1604.

³⁰² Kitāb ḳidwat al-ḡāzī, a.a.O., folio 29v, Z. 6—folio 30v, Z. 6.

³⁰³ E. LÉVI-PROVENÇAL — E. GARCÍA GÓMEZ, Sevilla a comienzos del siglo XII. El Tratado de Ibn 'Abdūn, a.a.O., Einleitung, bes. S. 8 f.

³⁰⁴ Mir sonst nicht nachweisbar. Nach den Aḥbār lebte er in der ersten Hälfte des 8. Jhs.

³⁰⁵ Mir nicht nachweisbar.

³⁰⁶ Ausg. Lafuente, a.a.O., Text, S. 84.

³⁰⁷ In seiner nicht betitelten „Stadtordnung von Sevilla“, ed. LÉVI-PROVENÇAL, Un Document sur la vie urbaine et les corps des métiers à Séville au début du XII^e siècle: Le Traité d'Ibn 'Abdūn, Journal Asiatique 224, 1934, S. 198 (Lévi-Provençal kündigt in seiner Übersetzung dieses Traktates (s. Anm. 303), die er 1948 vorlegte, eine Neuausgabe des Textes an. Ob diese inzwischen erschienen ist, konnte ich nicht feststellen.

³⁰⁸ Šila, a.a.O., S. 13 f., Nr. 18; S. 209, Nr. 465.

Die angeführten Beispiele, die, da sie „ribāt“ als korrespondierenden Begriff zu „ġihād“ zeigen, besonderes Gewicht haben, lassen wohl deutlich genug werden, daß „ribāt“ in der zu behandelnden Zeit eine kriegerische Angelegenheit war. Auf die Angabe weiterer Quellenstellen, die das Gleiche bezeugen, und die sich in der historischen und biographischen Literatur auf Schritt und Tritt finden, kann daher hier verzichtet werden.

Der dargelegte Befund aber zwingt uns dazu, die in den Quellen seit dem 8. Jh. spürbare devote Prägung von „ribāt“ als „Kriegerfrömmigkeit“ zu betrachten und zu bewerten.

Bevor wir uns nun dem religiösen Charakter des „ribāt“ im Einzelnen zuwenden, ist noch eine grundsätzliche Frage zu klären: besteht ein sachlicher Zusammenhang zwischen Ribāt als Bau und der Tätigkeit „ribāt“?

Vor allem Quellenzeugnisse über das lokale Ribāt nämlich sind in der eingangs zitierten Ribāt-Literatur³⁰⁹ für die Behandlung der religiösen Seite des Grenzkämpfertums herangezogen worden, und basierend auf Nachrichten dieser Art kam man zu der Überzeugung, daß der Grenzkampf in zunehmendem Maße eine religiöse Färbung annahm, bis schließlich im 11./12. Jh. seinen kriegerischen Charakter weitgehend verloren hatte, und „ribāt“ zu einem Akt ausschließlich religiöser Devotion geworden war.

Die Antwort auf die Frage nach der Verbindung von Ribāt und „ribāt“ wird also über zwei Dinge Klarheit verschaffen:

1. darüber, welchen Wert man ganz allgemein bei der Betrachtung des Grenzkämpfertums den Nachrichten über das lokale Ribāt beimessen darf,

2. darüber, ob das „ribāt“ wirklich im 11./12. Jh. seines kriegerischen Charakters verlustig gegangen ist, also unsere in den Quellen fundierte Annahme, die religiöse Seite des „ribāt“ sei der Ausdruck einer „Kriegerfrömmigkeit“ nur für das 7.—10. Jh. ohne Einschränkungen zutrifft.

Man hat bisher — soweit ich sehe — allgemein angenommen, daß die festen Plätze, an denen sich fromme Muslims zum Kampf gegen die Ungläubigen versammelten, den Namen „Ribāt“ getragen hätten, und umgekehrt glaubte man aus der Bezeichnung eines Ortes als „Ribāt“ darauf schließen zu können, daß dort eine Gruppe von Grenzkämpfern stationiert gewesen sei. Man übersetzte unbedenklich „murābiṭ“ (= „einer, der [an der Grenze] Wache hält“) mit „einer, der im Ribāt in Garnison liegt“³¹⁰ und nahm keinen Anstoß daran, den Ort, der „murābiṭūn“ als Stützpunkt diente, als „Ribāt“ namhaft zu machen, auch wenn die Quellen ihm eine andere Bezeichnung geben³¹¹.

³⁰⁹ S. oben, S. 66, Anm. 272.

³¹⁰ MERCIER, L'ornement des âmes, a.a.O., Bd. 2, S. 120 an zwei Stellen. Noch in jüngster Zeit will J. BOSCH VILÁ, Los Almorávides, Tetuán 1956, S. 58 das Wort „murābiṭ“ etymologisch von Ribāt (als Gebäude) ableiten.

³¹¹ Z. B. MARÇAIS, Note, a.a.O., S. 399: aus YA'KŪBIS Angabe, daß zwischen Sfax und Bizerta „ḥuṣūn mutakārība yanziluhā al-'ibād wa'l-murābiṭūn“ sich befänden (Kitāb al-buldān, ed. de Goeje, Leiden 1892 = Bibl. Geogr. Arab. VIII, Teil 2, S.

Nun muß allerdings zu denken geben, daß die früh- und hochmittelalterlichen arabischen Quellen das Ribāt als Stützpunkt der Grenzkämpfer gegen die Heiden kaum zu kennen scheinen, auf jeden Fall aber keinen Anhaltspunkt für die Annahme einer unbedingten Koinzidenz von „ribāt“ als nomen agendi und Ribāt als nomen loci gewähren. In den „ribāt“-Ḥadīthen, die die frühen Traditionarier überliefern, ist — soweit mir bekannt ist — an keiner Stelle die Rede davon, daß die Grenzkrieger sich in Ribāts befinden. Die von mir eingesehene historische, biographische und geographische Literatur enthält nur selten einmal eine Nachricht darüber, daß „murābiṭūn“ Ribāts aufsuchten³¹². Wenn dagegen in den zuletzt genannten Quellengruppen der Stützpunkt für den Grenzkampf näher bezeichnet wird³¹³, so erscheinen geographische Namen (Städte, Orte, Berge) oder Ausdrücke wie „ḥiṣn“ und ma'ḳil“ („Festung, Kastell, Burg“)³¹⁴.

Ebenso wie die Nachrichten über das Grenzkämpfertum, so rechtfertigen auch die Nachrichten über die Zweckbestimmung der Ribāt-Bauten nicht die Annahme einer sachlichen Einheit von „ribāt“ und Ribāt. Die Informationen, die uns die Quellen, insbesondere die geographischen Werke, über die Verwendung der Ribāts geben, lassen auf jeden Fall eines deutlich werden: diese Bauten hatten nicht nur eine Aufgabe zu erfüllen³¹⁵.

350), schließt M., daß „les ribats se rencontraient fort rapprochés les uns des autres entre Sfax et Bizerte“. Ähnliche Schlüsse begegnen öfter in dem zitierten Aufsatz.

³¹² In der Mudawwana des SAHNŪN ist von „murābiṭūn“ die Rede, die „fi'l-haras fi'r-ribāt“ sind (a.a.O., Bd. 3, S. 42). Das kann heißen: „auf der Wache im Ribāt“ aber auch: „auf der Wache während des „ribāt““.

Die Übersetzung einer Stelle in dem 1191 verfaßten Kitāb al-istibṣār, dessen Text mir leider nicht zugänglich war, lautet (es ist von der Gründung der Stadt Kaïrawān die Rede): „et l'on tomba d'accord que ceux qui y habiteraient serviraient de gardiens de frontières (murābiṭūn), de sorte, dit-on qu'on devrait l'établir proche de la mer, a fin que cette, place servît à la fois à faire la guerre sainte et comme ribāt (couvent-frontière)“ (FAGNAN, L'Afrique septentrionale au XII^e siècle de notre ère. Description extraite du Kitāb al-Istibṣār, 1900, S. 8). Nach der Art der Übersetzung scheint es mir jedoch sehr wahrscheinlich, daß im Text „li 'l-ḡihād wa'r-ribāt“ o. ä. steht, d. h. „für den offensiven und defensiven Krieg gegen die Ungläubigen“, und der Übersetzer, dem die Tätigkeitsbedeutung von „ribāt“ nicht bekannt war, „r.“ örtlich verstanden und übersetzt hat.

Daß im Übrigen Ribāts Festungscharakter haben konnte, soll und kann hier nicht bestritten werden (vgl. unten), bestritten wird nur, daß ein unbedingter Sachzusammenhang zwischen „ribāt“ und Ribāt besteht.

³¹³ In der Mehrzahl der Fälle fehlt eine Ortsangabe.

³¹⁴ ABŪ DĀ'UD, Sunan a.a.O., ṭahāra 20, 2, Bd. 1, S. 7; YA'KŪBĪ, Buldān, a.a.O., S. 350; IBN BAŠKUWĀL, Šila, a.a.O., Nr. 1312, S. 588; Nr. 587, S. 264; IBN HUDAIL, Tuhfat, a.a.O., Bd. 1 (Text), S. 8, Z. 20.

Häufig wird der Aufenthaltsort der „murābiṭūn“ als „ṭagr“ (od. pl. „ṭuḡūr“) bezeichnet (IBN ḤAWKAL, a.a.O., Bd. 1, S. 181, ABŪ NU'AIM, Iṣbahān, a.a.O., Bd. 2, S. 176 f., IBN BAŠKUWĀL, a.a.O., Nr. 18, S. 13 f. und Nr. 465, S. 209 seien als Beispiele angeführt) „Ṭagr“ kann „Grenzgebiet“, aber auch „Grenzplatz“ bedeuten (letzteres mit Sicherheit an den zitierten Stellen bei Ibn Ḥawkal und Abū Nu'aim). Somit hat „ṭagr“ — mit der Einschränkung, die sich aus seiner doppelten Bedeutung ergibt — als ein weiterer Ausdruck für ein Zentrum der „ribāt“-Tätigkeit zu gelten.

³¹⁵ Ein Überblick über die verschiedene Funktion der Ribāts in der Frühzeit läßt sich aus den Registern der Bibliotheca Geographorum Arabicorum s. v. „ribāt“

Ein Ribāt konnte als militärischer Stützpunkt dienen. So berichten drei Geographen des 10. Jhs., Ibn Ḥawḳal (10. Jh.), Iṣṭaḥrī (1. H. 10. Jh.) und Muḳaddasī (st. um 1000), von Ribāts, die eine Kriegertruppe beherbergten, ohne allerdings genauer anzugeben, welche Aufgaben diesen militärischen Besatzungen zufielen. Es handelt sich dabei um das Ribāt des Abū ʿAlī b. Rustam³¹⁶ in der Wüste von Ḥurāsān³¹⁷ und die Ribāts Dair al-ḡiṣṣ ebenda³¹⁸ und Kūrān (oder Kawrān) im Sind³¹⁹. Mit Sicherheit militärischen Zwecken diente auch das Ribāt al-faṭḥ (das heutige Rabat), eine Gründung des vierten Almohadenkalifen Abū Yūsuf Yaʿqūb al-Manṣūr (1184—1198/9)³²⁰. Weitere Beispiele ließen sich beibringen³²¹.

Doch die kriegerische Verwendung allein ist keineswegs typisch für das Ribāt. Die frühen arabischen Geographen kennen es auch — sogar sehr viel häufiger — als Hospiz für Reisende („manzil“). Als einigermaßen instruktives Beispiel sei eine Wegbeschreibung bei Iṣṭaḥrī zitiert: „Von Bust (führt der Weg) zum Ribāt Fairūzḳand, ein Hospiz („manzil“); von dort nach Ribāt Maigūn, ein Hospiz („manzil“); weiter nach Ribāt Kabīr, ein Hospiz („manzil“); ... dann nach Ribāt Surāb, ein Hospiz („manzil“)“ usw.³²²; ähnliche Passagen sind bei Iṣṭaḥrī und in den geographischen Werken seiner Zeitgenossen keine Seltenheit³²³. Bei der Beschreibung des Gebietes Sind nennt Muḳaddasī 5 Ribāts in einem Abschnitt, den er mit den Worten: „Was die Beschaffenheit der Raststationen betrifft“ einleitet und mit der Bemerkung abschließt: „Das ist, was man über die bekannten Absteigequartiere an den erwähnten Straßen weiß“³²⁴. Muḳaddasī's Zeitgenosse Ibn Ḥawḳal weiß von den reichen Bewohnern Transoxaniens rühmend zu berichten, daß sie ihr Geld für Wegebau und Ribāts ausgeben, und er qualifiziert diese Bauten, von denen es im Gebiet jenseits des Oxus mehr als 10 000 gegeben haben soll, im Folgenden eindeutig als Raststationen, wenn er bemerkt, an jedem begangenen Weg und in jedem bewohnten Ort jener Gegend seien so viele Ribāts, daß sie die Bedürfnisse der durchziehenden Reisenden nach Nächtigung weit überträfen, und darauf hinweist, daß in den Ribāts

am leichtesten gewinnen: Bd. 4 für Ibn Ḥawḳal, Iṣṭaḥrī und Muḳaddasī, Bde. 5 und 6 für Ḥamadānī und Ibn Ḥurdadḡbah, Bd. 8 für Ibn Rustah und Masʿūdī.

³¹⁶ Diese Persönlichkeit konnte ich sonst nirgends nachweisen.

³¹⁷ IBN ḤAWḲAL, a.a.O., Bd. 2, S. 404; vgl. IṢṬAḤRĪ, ed. de Goeje, Leiden 1870, Bd. 1 der Bibl. Geogr. Arab., S. 230.

³¹⁸ IṢṬAḤRĪ, l. c.

³¹⁹ MUḲADDASĪ, a.a.O., S. 493.

³²⁰ Kitāb al-istibṣār, a.a.O., S. 134 f. Vgl. MARÇAIS, Note, a.a.O., S. 408 f.

³²¹ Z. B. NARŠAHĪ, Übers. bei R. N. FRYE, The History of Bukhara, translated from a Persian abridgement of the Arabic original by Narshakhi, Cambridge (Mass.) 1954, S. 18 (der Text war mir nicht zugänglich); MUḲADDASĪ, a.a.O., S. 272; ders., ebd., S. 272 f. In diesen 3 Fällen dient das Ribāt als Stützpunkt für den Heidenkampf, nicht jedoch — was uns allein interessiert — als Kastell für „murābitūn“.

³²² IṢṬAḤRĪ, a.a.O., S. 450.

³²³ Vgl. die Indices der Bibl. Geogr. Arab. (siehe o. S. 72, Anm. 315). s. v. „ribāt“.

³²⁴ A.a.O., S. 493 ff.

bei Bedarf Futter für die Reittiere und Verköstigung zu erhalten sei ³²⁵. Was Oliver Asín ³²⁶ u. G. Marçais ³²⁷ dazu veranlaßt hat, in diesen Ribāts Transoxaniens Grenzfestungen zu sehen, ist mir unerfindlich ³²⁸.

Eine dritte große Gruppe der Ribāts wird in den Quellen als „mašhad“ gekennzeichnet. Das „mašhad“, dessen ursprüngliche Bedeutung als „Versammlungsplatz von Leuten“ angegeben wird ³²⁹, war in den Ländern des Islam das Zentrum eines — meist volkstümlichen und unorthodoxen — „Heiligen“-Kultes ³³⁰. Als „mašāhid“ (pl. von „mašhad“) wurden speziell die über dem wirklichen oder vermuteten Grab eines verehrten Muslims errichteten Moscheen bezeichnet, doch konnte auch allgemeiner der Platz, an den sich eine Heiligentradition knüpfte, sei es nun eine Grab-, sei es eine Wundertradition, den Namen „mašhad“ tragen ³³¹. Unter einem Ribāt, das als „mašhad“ charakterisiert wird, hat man sich wohl ein Gebäude (oder einen Gebäudekomplex) vorzustellen, das an einem solchen „heiligen“ Ort errichtet worden war, um eintreffenden Pilgern eine Unterkunft zu bieten ³³², und vielleicht auch Leuten, die sich dort für längere Zeit zu religiösen Übungen niederlassen wollten ³³³, als Wohnung zu dienen.

Verwandt mit dem Ribāt des „mašhad“-Typs, was dessen Eigenschaft als Zentrum religiöser Devotion betrifft, und vielleicht in Einzelfällen sogar aus einem solchen hervorgegangen ist das Ribāt, das frommen Muslims als Ort der Zurückgezogenheit zum Zwecke ausschließlicher Gottesverehrung diente.

Das wahrscheinlich älteste mir bekannte Zeugnis für diese Art von Ribāt ³³⁴ ist eine Notiz bei Hušanī (st. 971, 974 oder 981) in seinen

³²⁵ A.a.O., 46 f..

³²⁶ Rebato, a.a.O., S. 19, Anm. 5.

³²⁷ EI, Bd. 3, c. 1243 a.

³²⁸ E. DIEZ, Islamische Baukunst in Churāsān (= Bd. 20 der Schriftenreihe „Kulturen der Erde. Material zur Kultur- und Kunstgeschichte aller Völker“), Hagen-Darmstadt-Gotha 1923, S. 66 ist näher auf den Hospiz-Charakter des Ribāts eingegangen und hat in dem Bau solcher Ribāts die Fortsetzung einer vorislamischen (buddhistischen und nestorianischen) Tradition vermutet.

³²⁹ LISĀN AL-‘ARAB, a.a.O., ²Bd. 3, c. 241 b.

³³⁰ Vgl. FREYTAG, Lexicon Arabico-Latinum, Bd. 2, c. 460 b; LANE, a.a.O., I, 4, c. 1611 c; DOZY, Supplément, a.a.O., Bd. 1, c. 794 b; HANDWÖRTERBUCH DES ISLAM, c. 428 b, s. v. „Masǧid“, I B, 4.

³³¹ MUḤADDASĪ, a.a.O., S. 333 nennt z. B. im östl. Hūrāsān ein „mašhad“-Ribāt, wo sich ein kleines Grab befand, das angeblich („kālū“) den Kopf des ‘Alī-Sohnes Ḥusain in sich barg und in derselben Gegend einen Bau gleicher Art an der Stelle eines von — namentlich nicht genannten — Prophetengenossen vollbrachten Quellwunders (S. 334).

³³² Als Beispiele für Pilgerzüge zu „mašhad“-Ribāts, die auch mit einem Markt verbunden werden konnten, seien genannt: MUḤADDASĪ, a.a.O., S. 367 u. 334; BAKRĪ, ed. de Slane (den Nordafrika betreffenden Teil seines nur bruckstückhaft erhaltenen Werkes „Kitāb al-masālik wa ‘l-mamālik“) unter dem Titel „Description de l’Afrique septentrionale, Alger 1857, S. 112 (hier ist allerdings nur von einem Ribāt nicht von einem mašhad“ die Rede, doch ist dessen Eigenschaft als „mašhad“ zu vermuten).

³³³ Dafür, daß solche „mašāhid“ dauernd bewohnt waren, spricht z. B. die Angabe bei MUḤADDASĪ, a.a.O., S. 333, daß man dort Pflanzungen anlegte, was ohne eine ständige Belegschaft nicht denkbar ist.

„Ṭabakāt ‘ulamā’ Ifriḳīya“, wo er den tunesischen Gelehrten Abū Muḥammad b. Ḥakmūn mit den Worten charakterisiert: „Seine Hauptbeschäftigung war die Gottesverehrung („ibāda“) und das Wohnen im Ribāt („suknā ‘r-ribāt“)“³³⁵. Gottesverehrung und Bewohnen eines Ribāt bilden hier wahrscheinlich eine sachliche Einheit, d. h. b. Ḥakmūn widmete sich in einem Ribāt religiösen Übungen, doch bleibt immerhin noch die Möglichkeit offen, die beiden Teile des Satzes als sachlich verschiedene Aussagen zu interpretieren und in dem erwähnten Ribāt bspw. eine Festung zu vermuten. Mit Sicherheit aber kennzeichnet eine Stelle bei al-Bakrī (1040—1094) Ribāts als Orte frommer Beschaulichkeit. Bakrī spricht dort von den Festungen der tunesischen Stadt Bizerta („ḳilā“) und berichtet darüber, daß sie in Zeiten christlicher Angriffe der umwohnenden Bevölkerung als Fluchtburgen dienten („ḥuṣūn ya’wī ilaiḥā ahl tilka ‘n-nāhiya“) und außerdem den frommen Leuten als Ribāts („wa ḥiya ribāṭāt li’š-šāliḥīn“)“³³⁶. Hier werden deutlich „ḥiṣn“ („Burg, Kastell“) und Ribāt als sachlich verschiedene Dinge voneinander abgesetzt: als „ḥiṣn“ benutzte man die in Rede stehenden Bauten in Kriegszeiten, ansonsten als Ribāts. Damit ist auf jeden Fall klar, daß Ribāt hier nicht eine militärischen Zwecken dienende Einrichtung sein kann; in seiner Eigenschaft als Versammlungsort für Leute mit vornehmlich religiösen Intentionen aber ist es durch den Zusatz „für die Frommen“ deutlich genug determiniert³³⁷.

Beispiele aus dem 12. Jh. für Ribāts „klösterlichen“ Charakters beizubringen, ist nicht schwierig. Einige seien genannt. Der Sūfī ‘Abd al-Ḳāhīr b. ‘Abd Allāh (ca. 490/1096-7 — 563/1168), der in Baḡdād eine Zeit lang an der Nizāmīya lehrte und ebendort mit Erfolg als Bußprediger auftrat, gründete in dieser Stadt gegen Ende seines Lebens ein Ribāt und nahm dort mit einigen seiner Anhänger Wohnung³³⁸. Zu den Verdiensten des Saif ad-dīn Gāzī, Sohn des berühmten ‘Imād ad-dīn Zengī und Stadtherr von Mosul 1146—1149/50, rechnet Ibn al-Aṭīr (st. 1234) die Stiftung eines Ribāts für Sūfī’s („ribāt li’š-sūfiya“) in seiner Residenzstadt³³⁹. Ibn Ḥallikān (st. 1282) kennt ein Ribāt oberhalb von Oran, „in welches sich Leute zurückziehen, die Gott dienen“ („ya’wī ilaiḥi al-muta‘abbidūn“); es muß nach dem Zusammenhang, in dem er es erwähnt, schon vor 539/1145 bestanden haben³⁴⁰. Der anonyme Verfasser des „Kitāb al-istibṣār“ (verf. 587/1191) erwähnt in Marokko ein

³³⁴ Nicht berücksichtigt sind dabei Nachrichten über Ribāts des „mašhad“-Typs, die für längere Zeit fromme Muslims beherbergten.

³³⁵ Ed. Ben Cheneb, *Classes des savants*, a.a.O., Bd. 1 (Text), S. 165.

³³⁶ Ed. de Slane, *Description*, a.a.O., S. 57.

³³⁷ Ein weiteres Zeugnis für diesen Typus aus dem 11. Jh. bei Ḥaṭīb, Baḡdād, Bd. 13, Nr. 7188, S. 220 f..

³³⁸ Abū Sa’d ‘Abd al-Karīm b. Muḥammad As-Sam’ānī (st. 1167, über ihn GAL, G I, 401 f., S. I, 564 f.), zitiert bei Ibn Ḥallikān, *Wafayāt al-a’yān*, Ed. in 6 Bden. Kairo 1948, Bd. 2, Nr. 366, S. 373 f.

³³⁹ Ad-dawla al-atābakiya mulūk al-Mawṣil, RHC Hor II, Paris 1887, S. 167.

³⁴⁰ *Wafayāt*, a.a.O., Bd. 6, Nr. 815, S. 126. Er berichtet, daß sich im Ramadān des Jahres 539/1145 der Almoravidenherrscher Tāšfin b. ‘Alī dorthin zurückgezogen habe.

Ribāt³⁴¹, das er dahingehend näher charakterisiert, daß es häufig besucht werde, viele Menschen dort zu bestimmten Zeiten zusammenkämen und fromme Leute sich da ein Stelldichein gäben³⁴². Der bekannte Theologe und Šūfī Abū Ḥaḥṣ as-Suhrawardī (1145—1234) endlich scheint überhaupt nur den Typus des klösterlichen Ribāt zu kennen³⁴³.

Es ließen sich im Groben vier verschiedene Arten von Ribāts namhaft machen: das Ribāt als militärischer Stützpunkt, als Hospiz, als Zentrum eines Heiligenkultes und als eine Art Kloster. Wie läßt sich, so hat man gefragt, die verschiedenartige Verwendung eines Gebäudes (oder Gebäudekomplexes), das durch den Terminus „Ribāt“ als etwas Eigenständiges und Typisches gekennzeichnet ist, erklären?³⁴⁴

Man hat das Problem zu lösen versucht, indem man den Festungscharakter des Ribāt als seinen ursprünglichen annahm und eine andersartige Verwendung von Ribāts als Zweckentfremdung militärischer Bauten dieser Art erklärte³⁴⁵, eine Hypothese, bei der wahrscheinlich die Annahme einer engen sachlichen Verbindung von „ribāt“ und Ribāt mit Pate gestanden hat. Mahnt dieser Umstand allein schon zur Vorsicht, so lassen sich noch andere gewichtige Gegengründe ins Feld führen.

Zunächst fehlt der in Rede stehenden Hypothese die Quellengrundlage. In den frühesten Nachrichten über die Verwendung von Ribāts, die aus dem 10. Jh. stammen, erscheinen schon gleichberechtigt nebeneinanderstehend die verschiedenen Ribāt-Typen, das Burg-, Hospiz-, „mašhad“- und vielleicht auch Kloster-Ribāt³⁴⁶, ohne daß sich feste Anhaltspunkte für die zeitliche Priorität eines dieser Typen gewinnen ließen.

Sehr viel schwerer wiegt jedoch, daß sich einige Ribāts mit Sicherheit nicht aus einem Bau militärischen Charakters hervorgegangen sein können. Das läßt sich von den Ribāts des „mašhad“-Typs wohl generell behaupten, denn die Ursachen, die ihre Gründung jeweils bewirkten, ortsgebundene Heiligentraditionen, haben mit dem Heerwesen grundsätzlich nicht das Geringste zu tun: es sei hier nur an die beiden schon erwähnten Ribāts an einem Grab, das angeblich den Kopf des ‘Alī-Sohnes Husain enthielt, und an dem traditionellen Ort eines Quellwunders von Prophetengenossen erinnert³⁴⁷. Die „manzil“-Ribāts könnte man sich allenfalls als zweckentfremdete kriegerische Ribāts vorstellen³⁴⁸, doch

³⁴¹ Der Übersetzer dieser mir im Text nicht zugänglichen Schrift, Fagnan, identifiziert das Ribāt als Ribāt Māssa, eine Tagereise südl. vom Wādī Sūs, a.a.O., S. 186, Anm. 1.

³⁴² Ebd., S. 186.

³⁴³ Das läßt sich aus seiner Definition des Ribāt entnehmen, die bei MAḤRĪZĪ, *Hitat*, a.a.O., Bd. 2, S. 427 überliefert ist.

³⁴⁴ Dabei hatte man allerdings nur das Festungs- und Kloster-Ribāt im Auge, während die anderen beiden Typen unberücksichtigt blieben.

³⁴⁵ So zuerst M. VAN BERCHEM, *Matériaux*, a.a.O., S. 408, Anm. 4; seitdem öfter wiederholt. Dagegen schon MARÇAIS, *Note*, a.a.O., S. 413—16; seine wirklich stichhaltigen Belege stammen jedoch erst aus sehr später Zeit.

³⁴⁶ Siehe o., S. 74 f.

³⁴⁷ Siehe o., S. 74, Anm. 331.

³⁴⁸ ISTAḤRĪ, a.a.O., S. 230, nennt ein Ribāt, das eine militärische Besatzung hatte und zugleich als Herberge für Reisende diente. Doch ist damit nicht gesagt, daß die kriegerische Verwendung die ursprüngliche war; es kann sich dabei ebenso-

gegen diese unbegründete Annahme steht eine sichere Nachricht Ibn Ḥawḳals (10. Jh.) über die Ribāṭs in Transoxanien, die wir schon zitierten³⁴⁹: er spricht von Ribāṭ-*Gründungen* in diesem Gebiet und kennzeichnet diese „Neubauten“ eindeutig als Raststationen.

Die These vom militärischen Ur-Ribāt, auf das sich alle anderen Ribāṭ-Arten zurückführen lassen, ist wohl nicht zu halten.

Will man dennoch die so verschiedenartige Verwendung des durch den Namen „Ribāt“ doch zweifellos in bestimmter Hinsicht determinierten Gebäudes erklären, so hat man — glaube ich — nicht wie bisher nach inneren (sachlichen) sondern nach äußeren (formalen) Gründen zu suchen. Das Ribāt könnte eine bestimmte Bauform darstellen; dafür sprechen jedenfalls Formulierungen in den Quellen wie „ein Ribāt, das Festung ist“³⁵⁰, „ein Ribāt, das Raststation ist“³⁵¹ oder „ein Ribāt für Ṣūfī's“³⁵². Doch läßt sich hier nichts Sicheres sagen, bevor nicht archäologische Untersuchungen über die in den Quellen als „Ribāt“ bezeichneten Baulichkeiten vorliegen.

Einen Hinweis vermag vielleicht auch die Etymologie des Wortes „Ribāt“ zu geben. Wir erinnern uns, daß die Tätigkeit „ribāt“ von den arabischen Grammatikern als ein ursprüngliches „Anbinden der Pferde“ (von „r-b-ṭ“ = „binden“) erklärt wurde³⁵³. Nach den Bildungsgesetzen der arabischen Sprache kann aber die Form „ribāt“ auch eine lokale Bedeutung haben, also im Sinne von „Ort, an dem man Reittiere anbindet“³⁵⁴. Das Ribāt wäre dann ganz allgemein eine Baulichkeit, an der Leute für einige Zeit abzusteigen pflegen; setzt man dies als seine Bedeutung voraus, so bietet es ebenfalls keine Schwierigkeiten mehr, die Tatsache zu erklären, daß so verschiedene Dinge wie Festung, Hospiz, „mašhad“ und Kloster in den Quellen den Namen Ribāt tragen können.

Kehren wir zum Ausgangspunkt zurück. Wir wollten wissen, ob und wie weit im Allgemeinen Quellennachrichten, die das lokale Ribāt betreffen, für die Betrachtung des Grenzkämpfertums, des „ribāt“ als *nomen agendi*, herangezogen werden können. Es zeigte sich, daß dies grundsätzlich nicht möglich ist: weder die Zeugnisse über das Grenzkämpfertum noch die Nachrichten über die Funktion der Ribāṭs rechtfertigen die Annahme einer sachlichen Koinzidenz von „ribāt“ und Ribāt³⁵⁵. Allerdings ist ein Zusammenhang dieser beiden Einrichtungen in Einzelfällen nicht ausgeschlossen, so z. B. dann, wenn das Ribāt Festungscharakter hat; doch müßte ein solcher Zusammenhang jeweils erst nachgewiesen und darf nicht einfach vorausgesetzt werden.

gut um ein ursprüngliches Hospiz handeln, das dann auch militärischen Zwecken diene.

³⁴⁹ Siehe o., S. 73 f..

³⁵⁰ MUḲADDASĪ, a.a.O., S. 493.

³⁵¹ Iṣṭahrī, a.a.O., S. 450; IBN ḤAWKAL, a.a.O., S. 22 (Bd. 2).

³⁵² B. AL-AṬĪR, *Ad-dawla al-atābakīya*, a.a.O., S. 167.

³⁵³ Siehe o., S. 67.

³⁵⁴ So erklärt z. B. SUHRAWARDĪ das Wort „Ribāt“, zitiert bei MAḲRĪZĪ, *Ḥiṭaṭ*, a.a.O., Bd. 2, S. 427, es heißt: „aṣl ar-ribāt — mā turbat fihi 'l-huyūl“.

³⁵⁵ Statt von einem Ribātwesen schlechthin zu sprechen sollte man daher besser ein „ribāt“- und ein Ribāt-Wesen unterscheiden.

Damit ist auch die Antwort auf unsere zweite Frage gegeben: auch für die Behandlung der religiösen Seite des Grenzkämpfertums sind die Zeugnisse über das Leben im Ribāt grundsätzlich wertlos³⁵⁶. Von der These, daß im 11./12. Jh. der kriegerische Charakter von „ribāt“ ausschließlich religiöser Devotion gewichen ist, muß abgegangen werden, da sie sich vornehmlich auf das lokale Ribāt betreffende Quellen stützt und andererseits nachgewiesen werden konnte, daß die „ribāt“-Tätigkeit in der fraglichen Zeit noch eine durchaus kriegerische Angelegenheit war³⁵⁷.

Die Frage nach Art und Umfang der religiösen Prägung des Grenzkämpfertums, die für uns unter dem Gesichtspunkt des „heiligen“ Kampfes von Wichtigkeit ist, muß an Hand der Quellen über „ribāt“ als Tätigkeit von Neuem behandelt werden, wobei die Zeugnisse über das lokale Ribāt nur dann herangezogen werden dürfen, wenn sich bei ihnen ein eindeutiger Sachzusammenhang mit der Tätigkeit „ribāt“ nachweisen läßt.

Es scheint eine gern und häufig geübte Praxis gewesen zu sein, das „ribāt“ im Fastenmonat Ramaḍān zu betreiben. Schon in einem bei Ibn Mağah (st. 886) überlieferten Ḥadīṭ wird dem Grenzkampf im Ramaḍān ein höherer Lohn zugestanden als der gleichen Beschäftigung zu anderen Zeiten³⁵⁸. Der berühmte Mālik-Schüler Saḥnūn (st. 854) soll sich mit einer Schar seiner Eleven im Ramaḍān in die Seefestung Monastīr (ca. 100 km südl. Tūnis) zurückgezogen haben³⁵⁹. Aus einer Nachricht bei Ibn Baškuwāl (st. 1183) ist zu entnehmen, daß gegen Ende des 10. oder zu Beginn des 11. Jhs. das Kastell Al-Fahmīn³⁶⁰ im Ramaḍān mit „murābiṭūn“ besetzt war³⁶¹. Der aus Ḳal‘at Rabāḥ (Calatrava) gebürtige Gelehrte ‘Abd Allāh b. Sa‘īd al-‘Āmilī (st. 1040/1) pflegte im Fastenmonat die Burg Walmaš³⁶² zwecks „ribāt“ aufzusuchen³⁶³.

Es ist bekannt, daß der Ramaḍān im gottesdienstlichen Kalender der Muslims eine bevorzugte Stellung einnahm. Ganz abgesehen von dem pflichtmäßigen Fasten bis Sonnenuntergang widmete man sich während dieser Zeit mit besonderer Vorliebe gesetzlich nicht vorgeschriebenen Akten der Devotion wie (nicht rituellem) Gebet, Wachen, Koranrezitation u. ä.³⁶⁴. Man wird daher schwerlich umhinkönnen bei dem Ramaḍān-„ribāt“ eine vornehmlich religiöse Zielsetzung der Ausführenden anzunehmen. Aufschlußreich ist dabei ferner, daß die Wahl gerade dieses Zeit-

³⁵⁶ Daß aus religiösen Übungen, die in einem Ribāt des „mašhad“- oder des Klostertyps natürlich stattfanden, für das Grenzkämpfertum keine Schlüsse gezogen werden können, dürfte einleuchten.

³⁵⁷ Siehe o., S. 70 f..

³⁵⁸ A.a.O., Bd. 2, f. 7, S. 175; ähnlich B. HUDAIL, Tuḥfat, a.a.O., Bd. 1 (Text), S. 8, Z. 24 f.. Man vergleiche dazu einen bei B. ABĪ ZAMANĪN, f. 30 r, Z. 8 ff. überlieferten angeblichen Ausspruch des Abū Huraira des Inhalts, daß ihm im Monat Ramaḍān „ribāt“ in Askalon lieber sei als das Fasten in der Moschee des Propheten (Mekka).

³⁵⁹ TAMĪMĪ, ed. Ben Cheneb, a.a.O., Bd. 1 (Text), S. 107.

³⁶⁰ Vgl. dazu o., S. 50, Anm. 167.

³⁶¹ A.a.O., Nr. 1312, S. 588.

³⁶² Ihre Lage habe ich bisher nicht bestimmen können.

³⁶³ IBN BAŠKUWĀL, Šila, a.a.O., Nr. 587, S. 264.

³⁶⁴ Vgl. HARTMANN, Religion des Islam, S. 71.

punktes für den Kampf gegen Ungläubige außerhalb aller militärischen Erwägungen lag, denn daß der Ramaḍān unter kriegstechnischen oder kriegstaktischen Gesichtspunkten als Zeit für die Bekämpfung der Heiden keine Vorrangstellung vor den anderen Monaten des Jahres hatte, versteht sich von selbst. Somit ist die bevorzugte Wahl des Ramaḍān für die „ribāṭ“-Tätigkeit zugleich ein sehr eindrucksvolles Beispiel dafür, wie sehr die Praxis des Heidenkampfes mitunter von der Religion bestimmt werden konnte: hier ist die religiöse Intention zur Hauptsache, die konkrete kriegerische Tätigkeit zur äußeren Form und Nebensache geworden.

In diesen Zusammenhang gehören zwei Nachrichten über eine zeitliche Begrenzung des „ribāṭ“. Es handelt sich um fingierte Lohnḥādīte, von denen das eine bei Ibn Māğah (st. 886) ³⁶⁵, das andere bei Ibn Abī Zamanīn (st. 1007 od. 1008) ³⁶⁶ überliefert ist. Beide Traditionen propagieren ein „ribāṭ“ von 40 Tagen und versprechen dafür erfreuliche Dinge nach dem Tode ³⁶⁷. Die Wahl der Zahl 40 entsprang bestimmt nicht militärischen Überlegungen. Die 40 war den Muslims — ebenso wie anderen semitischen Völkern — nicht nur eine runde, sondern auch eine Art magische oder „heilige“ Zahl ³⁶⁸. Sie begegnet im Zusammenhang mit Propheten, Heiligen und Heiligtümern, und ihre Verehrung hat in der religiösen Literatur das Genus der „Vierziger-Bücher“ („Kutub al-arba‘in“) hervorgebracht, in denen der behandelte Stoff in irgendeiner Weise unter dem Gesichtspunkt der Zahl 40 angeordnet wurde ³⁶⁹. So bedeutet das 40-Tage-„ribāṭ“, ebenso wie der Grenzkampf im Ramaḍān, eine Regelung kriegerischer Betätigung nach — dem Kriegertum wesensfremden — religiösen Aspekten ³⁷⁰.

Einrichtungen wie das Ramaḍān- und das 40-Tage-„ribāṭ“, zudem die Tatsache, daß muslimische Asketen wie für den „ğihād“ so auch für das „ribāṭ“ eine große Vorliebe an den Tag legten ³⁷¹, lassen ver-

³⁶⁵ Bd. 2, ġih. 11, S. 179.

³⁶⁶ f. 30v, Z. 2—6.

³⁶⁷ Das bei Ibn Māğah überlieferte Ḥādīṭ ist außerdem noch örtlich auf die persische Stadt Ķazwīn beschränkt.

³⁶⁸ Grundlegend ROSCHER, Die Zahl 40 im Glauben, Brauch und Schrifttum der Semiten, 1909; dort auch ältere Literatur. Vgl. ferner RESCHER, Einiges über die Zahl Vierzig, 1911 und KARAHAN, Islamiyette 40 adedi hakkinda („Zur Zahl 40 im Islam“), 1951 mit weiterer Literatur.

³⁶⁹ Eine Übersicht über Umfang und Art dieses Literaturzweiges läßt sich aus dem Werkeverzeichnis der GAL, S III, s. v. „arba‘un“ gewinnen.

³⁷⁰ Es ist zu fragen, ob nicht vielleicht das 40-Tage-„ribāṭ“ eine Nachbildung des 40-tägigen strengen Fastens, das sich muslimische Asketen mitunter auferlegten, des „ğile“ (von pers. „ğihle“ = „das Vierzigstätige“), darstellt oder zumindest davon beeinflusst ist. Diese Annahme ist angesichts der nachgewiesenen engen Verbindung von Heidenkampf und Asketentum nicht ganz von der Hand zu weisen. Ist sie richtig, was sich nicht beweisen läßt, so würde dadurch auf den religiösen Charakter des Grenzkampfes ein helles Licht fallen. — Zum „ğile“ vgl. İSLAM ANSIKLOPEDIİ, Bd. 3, c. 397 ff..

³⁷¹ Ich zitiere die mir bisher bekannten Beispiele: B. HİBBĀN, a.a.O., S. 180, Nr. 1425; S. 182, Nr. 1446; S. 183, Nr. 1455. SÜLAMİ, Şūfiya, S. 101. ‘AŞKĀLĀNİ, Tahḍīb, Bd. 7, S. 286. İBN KĀDĪ ŞUHBA, zitiert bei İBN AL-‘İMĀD, Şadārāt, Bd. 3, S. 275 f. FARĀDĪ, a.a.O., S. 151 f., Nr. 531; T. 2, S. 30, Nr. 1499. İBN

muten, das im Leben während des „ribāt“ Übungen frommer Devotion einen breiten Raum einnahmen; das „ribāt“ war ja auch, da es eine „stabilitas loci“ zur Voraussetzung hatte, dafür noch weit besser geeignet als der „ḡihād“, für dessen Durchführung in religiösen Formen oben schon eine Reihe von Beispielen beigebracht werden konnte³⁷². Allerdings sollte man sich davor hüten, mit einer festen „ribāt“-Regel zu rechnen, für die Annahme einer solchen Institution reichen unsere spärlichen Nachrichten über das Leben während des „ribāt“ nicht aus.

Als ein frühes Beispiel für die asketische und dem Jenseits zugewandte Grundeinstellung der Grenzkämpfer während ihrer „ribāt“-Tätigkeit können zwei Verse gelten, die nach Abū Nuʿaim ein namentlich nicht genannter, im 8. Jh. in ʿAbbadān freiwillig Grenzwache haltender „murābiṭ“ des Abends dort mit erhobener Stimme rezitierte:

„Von dem Haus der Unsterblichkeit halten dich fern Speisen und Genuße der Seele, deren Verlockungen (doch) zu nichts nütze sind“³⁷³.

Aus der Mudawwana des Saḥnūn (st. 854) erfahren wir, daß es zu Lebzeiten dieses Rechtsgelehrten schon eine Gewohnheit³⁷⁴ der „murābiṭūn“ war, während des Wachdienstes mit erhobener Stimme — wohl zu wiederholten Malen — das „Allāhu akbar“ („Gott ist der Größte“) auszurufen³⁷⁵. Von seiner „ribāt“-Tätigkeit während des Ramaḍān in Monastīr, bei der ihm eine Anzahl seiner Schüler Gesellschaft leistete, berichtet derselbe Saḥnūn, daß der im Gebet Eifrigste und Ausdauerndste aus dem Kreise seiner Studenten Mūsā b. Muʿāwiya aṣ-Ṣumādihī (st. 839/40 oder 840/1) gewesen sei, der sogar die ganze Nacht des 27. Ramaḍān im Gebet verbracht habe³⁷⁶, eine Nachricht, die auf ein ähnliches — wenn auch gemäßigteres — Verhalten des Saḥnūn selbst und seiner übrigen Schüler schließen läßt. Der Geograph al-Yaʿqūbī, der ebenfalls dem 9. Jh. angehört (st. 897), nennt zwischen Sfax und Bizerta (im heutigen Tunesien) eine Reihe dicht beieinander liegender Kastelle („ḥuṣūn“), in denen sich „Gottesverehrer“ („ubbād“)³⁷⁷ und „murābiṭūn“ aufhielten³⁷⁸. Diese Kennzeichnung kann man als Hendiadion verstehen; dann hätten wir hier Leute vor uns, die ihre „ribāt“-Tätigkeit mit frommen Übungen zu verbinden pflegten. Doch ist es auch

BAŠKUWĀL, a.a.O., S. 209, Nr. 465; S. 220, Nr. 498; S. 264, Nr. 587; S. 588, Nr. 1312. ḌABBĪ, a.a.O., S. 77, Nr. 154.

³⁷² S. 55 ff..

³⁷³ Ḥilya, a.a.O., Bd. 6, S. 160 (auch S. 231). Der zeitliche Ansatz ergibt sich daraus, daß einer von denen, der der Rezitation dieser Verse beiwohnte, ʿAbd al-Wāḥid b. Zaid, ein (jüngerer?) Zeitgenosse des Ḥasan Baṣrī (st. 728) war (zu entnehmen aus ebd., S. 157, Z. 17 f.).

³⁷⁴ Als solche ist sie Gegenstand einer juristischen Anfrage.

³⁷⁵ A.a.O., Bd. 3, S. 42.

³⁷⁶ TAMĪMĪ, ed. Ben Cheneb, a.a.O., Bd. 1 (Text), S. 107.

³⁷⁷ Das arabische Wort, welches „Dienender (Gottes)“ bedeutet, ist im Deutschen schwer wiederzugeben. „Gottesverehrer“ ist zwar nicht schön, trifft aber den Sachverhalt noch am ehesten. — Der „Vocabulista in Arabico“ (verf. wahrscheinlich im 13. Jh.), ed. Schiaparelli, S. 138, gibt „ābid“ (sg. von „ubbād“) mit „religiosus“ wieder; vgl. ebd., S. 557: unter „religiosus“ ist auch „ābid“ aufgeführt.

³⁷⁸ Buldān, a.a.O., S. 350.

ebensogut möglich, daß al-Ya'qūbī zwei Gruppen von Burgbewohnern unterscheidet, die „Gottesverehrer“, die sich aus einzig religiösen Gründen und die „murābiṭūn“, die sich mit kriegerischen Absichten dort aufhalten³⁷⁹. Das hieße, daß fromme Muslims, wenn sie sich devoten Handlungen widmen wollten, mitunter die Gemeinschaft von „murābiṭūn“ suchten, eine Tatsache, die sich kaum anders erklären läßt, als daß gerade in den Kreisen der Grenzkämpfer ein heiligmäßiger Lebenswandel geführt wurde.

Eindrucksvoller noch als durch die bisher angeführten Beispiele vermag die religiöse Prägung des Grenzkämpfertums dadurch demonstriert zu werden, daß sich in einzelnen Fällen ein Zentrum des „ribāṭ“ in eine Art klösterlichen Konventes umgeformt hat. Zwei mir bekannte Fälle dieser Art seien angeführt.

Balāḍurī, der Geschichtsschreiber der islamischen Eroberungsbewegung (st. vor 892), berichtet³⁸⁰, daß um die Mitte des 2./8. Jhs. der Rechtsgelehrte Ar-Rabī' b. Ṣubḥ mit Hilfe von Spenden der Bewohner von Baṣra den Ort 'Abbādān (ca. 60 km landeinwärts vom Persischen Golf) befestigen ließ („ḥaṣṣana“) und sich dort — wohl noch mit Anderen zusammen — der Tätigkeit des „ribāṭ“ widmete³⁸¹. 'Abbādān war also im 8. Jh. ein Stützpunkt für „murābiṭūn“. Nun besitzen wir eine Beschreibung dieses Ortes aus der zweiten Hälfte des 12. Jhs. von dem Geographen Yāqūt (1179—1229). Dort heißt es, daß 'Abbādān von Leuten bewohnt sei, die sich der Abkehr von der Welt („inkīṭā“) und der Gottesverehrung („'ibāda“) verschrieben hätten, und daß sich dort „mašāhid“ und Ribāṭs³⁸² befänden³⁸³. Von einer kriegerischen Verwendung des Ortes ist keine Rede mehr. Der militärische Stützpunkt 'Abbādān ist somit im Laufe der Zeit zu einem Zentrum ausschließlich religiösen Lebens geworden: wenn sich auch keine Aussagen über Zeit und Verlauf dieses Umschwunges machen lassen, so wird man doch annehmen dürfen, daß die Asketen, die im 12. Jh. in 'Abbādān ansässig waren, in der Tradition der ehemals dort stationierten „murābiṭūn“ standen, d. h. deren Stelle eingenommen hatten was die devote Lebensform betrifft, ohne allerdings mehr wie jene das Waffenhandwerk auszuüben.

Die gleiche Entwicklung wie 'Abbādān im 'Irāq hat das tunesische Monastir durchgemacht. Während wir jedoch im Falle 'Abbādān nur den Anfangs- und Endpunkt dieser Entwicklung fassen konnten, läßt sich

³⁷⁹ Ein Parallellfall läßt sich aus Spanien anführen: der Asket Hišām b. Muḥ. al-Kaisī (st. 1029) pflegte im Ramaḍān das von einer regulären Truppe („ahl al-ḥiṣn“) und „murābiṭūn“ besetzte Kastell al-Fahmīn aufzusuchen, um dort zu fasten. Daß er aus rein religiösen Gründen dort weilte (und nicht etwa als „murābiṭ“ auch aus kriegerischen) ergibt sich aus der unmittelbar anschließenden Bemerkung, er habe aber außerdem auch selbst das „ribāṭ“ ausgeübt (B. BAŠKUWĀL, Šīla, a.a.O., S. 588, Nr. 1312.).

³⁸⁰ Futūḥ al-buldān, a.a.O., S. 368 f..

³⁸¹ Sein weiteres Schicksal (ebd.): Er nahm an der See-Expedition des Kalifen al-Mahdī ins Indusgebiet (159/775—6, vgl. o., S. 64 und Anm. 261) teil und kam dabei ums Leben.

³⁸² D. h. „mašhad“- oder Kloster-Ribāṭs.

³⁸³ Mu'ğam al-buldān, a.a.O., Bd. 3, S. 598.

bei Monastīr der schrittweise Übergang vom „ribāt“-Stützpunkt zum „Kloster“ deutlich machen. Wir besitzen drei voneinander unabhängige Beschreibungen dieses Ortes aus dem 10., 11. und 12. Jh., von den Geographen Muḥammad b. Yūsuf (b.) al-Warrāk (st. 973/4)³⁸⁴, Al-Bakrī (st. 1094)³⁸⁵ und Idrīsī (st. 1166)³⁸⁶. An dem ursprünglich militärischen Charakter von Monastīr ist nicht zu zweifeln: die drei genannten Schriftsteller geben ihm übereinstimmend die Bezeichnung „ḡaṣr“ („Burg, Kastell“), Bakrī spricht auch von „ḡiṣn“, Muḥammad b. Yūsuf nennt einen Teil der Anlagen „ḡiṣn“³⁸⁷.

Als Besatzung dieser Festung nennt der älteste von ihnen, Muḥammad b. Yūsuf, „Frauen, die „ribāt“ betreiben“ („an-nisā' al-murābiṭāt“). Diese Nachricht ist schwer zu deuten. Kriegführende Frauen sind im Islam zumindest ungewöhnlich; sollten es Marketenderinnen sein? Oder Angehörige einer männlichen Besatzung? Daß wir von einer solchen bei b. Yūsuf nichts erfahren, kann daran liegen, daß sich seine Beschreibung von Monastīr nur als Zitat bei Bakrī erhalten hat. Diese Zitat könnte ein Ausschnitt aus einem längeren Bericht sein, der weitere Nachrichten über die Besatzung der Burg enthielt. Sicherer läßt sich da jedoch vorerst nicht sagen. Auf jeden Fall spricht nichts in b. Yūsufs Schilderung gegen eine — von anderer Seite auch bezeugte³⁸⁸ — militärische Verwendung des Kastells Monastīr noch im 10. Jh.

Bakrī's Angaben über die Bewohner des Kastells besagen, daß sich in einer Moschee in seinem zweiten Stockwerk ein frommer alter Mann („ṣāliḥ ḡair faḍil“) aufhalte, der vom Volk aufgesucht werde, und daß dort (es ist nicht sicher, ob in der Moschee oder in dem Kastell schlechthin) eine Anzahl von frommen Leuten („ṣāliḥūn“) und „murābiṭūn“ wohne, getrennt von ihren Verwandten und ihrer Familie. Monastīr hatte zu Bakrī's Zeiten also ein doppeltes Gesicht: es beherbergte noch Grenzkämpfer, doch zu ihnen hatten sich schon Leute mit ausschließlich religiösen Absichten gesellt³⁸⁹, und der eigentliche Anziehungspunkt des Ortes scheint die Moschee mit dem frommen „ṣāliḥ“ gewesen zu sein, der dem Volk wahrscheinlich als eine Art Heiliger oder Wundertäter galt.

Der kriegerrische Charakter von Monastīr ist dann im 12. Jh. völlig verloren gegangen. Idrīsī weiß nichts mehr von dort ansässigen Grenz-

³⁸⁴ Zitiert bei Bakrī, ed. de Slane, Description, a.a.O., S. 36. Zu seiner Person: Abū 'Abd Allāh Muḥammad b. Futūḥ AL-ḤUMAIḌĪ, Ġazwat al-muḡtabis, Ed. Kairo 1952, Nr. 160, S. 90. Zu Ibn Yūsuf als Quelle Bakrī's: de Slane in der eben zitierten Ausgabe, S. 15 f.

³⁸⁵ Ed. de Slane, Description, a.a.O., S. 36.

³⁸⁶ Kitāb nuzhat al-muṣṭāk fī iḡtirāk al-āfāk, Teil Nordafrika und Spanien, ed. R. Dozy — M. J. de Goeje unter dem Titel „Al-Maġrib wa arḍ as-Sūdān wa Miṣr wa 'l-Andalus“, Leiden 1864, S. 108.

³⁸⁷ Die Bezeichnung „Ribāt“, die MARČAIS, Note, a.a.O., passim, für Monastīr verwendet, habe ich in den Quellen nicht finden können.

³⁸⁸ ḤUṢĀNĪ (st. 971, 74 od. 81) nennt in seinen „Ṭabaḡāt 'ulamā' Ifriḡīya“ (ed. Ben Cheneb, a.a.O., Bd. 1 (Text), S. 166) einen Zeitgenossen namens Abū 'Uḡmān al-Ḥawlānī, der in Monastīr wohnte, um sich dem „ribāt“ zu widmen.

³⁸⁹ Vgl. dazu o., S. 80 f. und Anm. 379, S. 81.

kämpfen; er kennzeichnet die Bewohner von Monastir als „Leute, die Gott verehren“ („ḵawm muta‘abbidūn“) und seine anschließende Bemerkung, daß die (umwohnenden) Beduinen den Baumkulturen und Gebäuden dieser Leute keinen Schaden zufügen, läßt darauf schließen, daß die „Gottesverehrer“ eine Landwirtschaft betreibende, also fest ansässige, Bewohnerschaft des ehemaligen Kastells darstellten.

Die Fälle ‘Abbādān und Monastīr lassen sich nicht verallgemeinern. Die äußeren Gründe für die geschilderte Entwicklung dieser beiden ursprünglichen Zentren des „ribāt“ sind wahrscheinlich darin zu suchen, daß sie im Laufe der Zeit als militärische Stützpunkte unwichtig wurden; als Belege für die oben bekämpfte Auffassung, daß „ribāt“ im 11./12. Jh. seinen kriegerischen Charakter verlor, können sie auf keinen Fall herangezogen werden³⁹⁰. Die Tatsache jedoch, daß Grenzfestungen unter bestimmten Voraussetzungen, die im Falle ‘Abbādān und Monastīr gegeben waren, den Charakter eines „Klosters“ annehmen konnten, vermag ein helles Licht auf die starke religiöse Prägung des Grenzkämpfertums zu werfen.

Abschließend nun noch einige Worte zur praktischen Seite des „ribāt“-Wesens.

Die Brennpunkte des „ribāt“ sind durch seinen Charakter als Kampf gegen Ungläubige von einem festen Platz aus im Allgemeinen bestimmt: man hat sie an den Land- und Seegrenzen des islamischen Herrschaftsgebietes zu suchen. Es kann nun hier nicht die Aufgabe sein, eine historische Topographie der islamischen Grenzstützpunkte für die behandelte Zeit zu bieten, das würde den Rahmen dieser Arbeit weit überschreiten. Wenn jetzt dennoch Namen von Grenzfestungen aufgeführt werden, so geschieht das mit Beschränkung auf solche, von denen sicher ist, daß „murābiṭūn“ sie aufsuchten — was sich keineswegs für alle von selbst versteht³⁹¹ —, und in der Absicht, wenigstens einen flüchtigen Überblick über die Streuung von Zentren des „ribāt“ zu geben; dabei bin ich mir bewußt, selbst unter diesen Gesichtspunkten auch nicht annähernd Befriedigendes bieten zu können³⁹².

An der Landgrenze gegen Byzanz seien genannt: Maṣṣīṣa (das antike Mopsuestia, heute Misis, ca. 20 km östl. von Adana für das 8. und 9. Jh.)³⁹³, Ṭarṣuṣ (8. und 9. Jh.)³⁹⁴, ‘Ain Zarbā (nördlich von Maṣṣīṣa, 9. Jh.)³⁹⁵, Mar’aš und Ḥadaṭ (zur Lage s. oben, S. 69 f. u. Anm. 296 f., 9. und 10. Jh.)³⁹⁶, schließlich weiter im Nordosten Ḳālī Ḳālā

³⁹⁰ Bezeichnender Weise nennt Idrīsī die Bewohner von Monastīr nicht mehr „murābiṭūn“ sondern „muta‘abbidūn“.

³⁹¹ Es spricht manches dafür, daß seit dem 8./9. Jh. vor allem die freiwilligen, nicht so sehr die berufsmäßigen Grenzkämpfer „murābiṭūn“ genannt wurden.

³⁹² In der Mehrzahl der Fälle beschränken sich die Quellen leider darauf, die „ribāt“-Tätigkeit zu erwähnen, ohne genaue Ortsangaben zu machen.

³⁹³ ABŪ NU‘AIM, Iṣbāhān, a.a.O., Bd. 2, S. 176 f.; ‘AṢḲALĀNĪ, Tahḡīb, a.a.O., Bd. 7, S. 286.

³⁹⁴ ‘AṢḲALĀNĪ, I. c.

³⁹⁵ AL-ḤAṬĪB AL-BĀĠDĀDĪ, Baġdād, a.a.O., Bd. 6, Nr. 3127, S. 93 ff.

³⁹⁶ IBN ḤAWḲAL, a.a.O., Bd. 1, S. 181 f..

(das heutige Erzurum, 10. Jh.)³⁹⁷. Als „ribāt“-Zentren an den Küsten im Kerngebiet islamischer Herrschaft lassen sich anführen: ‘Abbādān (mit Sicherheit 8. Jh., vielleicht länger, vgl. o., S. 81³⁹⁸), Alexandria (7. / 8. Jh.)³⁹⁹, ‘Asḳalān (mit Sicherheit 7. Jh., vielleicht länger)⁴⁰⁰, Arsūf (bis Anfang 12. Jh.?)⁴⁰¹, Tyrus (11. Jh.)⁴⁰², Bairūt (7. und 8. Jh.)⁴⁰³ und Ṭartūs (Tortosa in Palästina, 8. Jh.)⁴⁰⁴. Im Osten scheinen Ḳazwīn (7 / 8. Jh., länger?)⁴⁰⁵ als Stützpunkt gegen die Dailamiten und Afrāwa (oder: Farāwa, 10. Jh.)⁴⁰⁶ als Bollwerk gegen die Ġuzz-Türken⁴⁰⁷ von einiger Bedeutung gewesen zu sein. An der Ostküste der Ifrīḳīya (das heutige Tunesien) wird für das 9. Jh. eine Kette dicht beieinander liegender „ribāt“-Stützpunkte zwischen Sfax und Bizerta erwähnt⁴⁰⁸, von Monastīr (ebd., sicher 9.—11. Jh.) war schon die Rede⁴⁰⁹, Sūsa (ebd., sicher 9. Jh.)⁴¹⁰ ist noch hinzuzufügen. Spanische „murābiṭūn“ lassen sich in den Orten Toledo (10. Jh.)⁴¹¹, Al-Fahmīn (zur Lage s. oben, S. 50, Anm. 167, 10. und 11. Jh.)⁴¹², Talavera (am Tajo, westl. Toledo, Ende 10. Jh.)⁴¹³, Tudela (ca. 80 km nordwestl. Saragossa, 10. / 11. Jh.)⁴¹⁴ und Walmaš (von mir bisher nicht identifiziert) im 11. Jh.⁴¹⁵ nachweisen.

Welchen militärischen Aufgaben sahen sich die frommen Muslims gegenüber, die sich an einem solcher Grenzplätze dem „ribāt“ widmeten?

³⁹⁷ YĀḲŪṬ, Iršād al-arīb ilā ma‘rifat al-adīb, ed. Margoliouth in 7 Bänden, Kairo 1907—1925, Bd. 2, S. 351.

³⁹⁸ ‘Abbādān sollte vielleicht nicht nur als Bollwerk gegen Einfälle vom Persischen Golf her, sondern auch gegen Angriffe vom östlich gelegenen persischen Festland aus dienen.

³⁹⁹ BALĀDURĪ, a.a.O., S. 223, der Ausspruch des Hurmuz al-a‘rağ.

⁴⁰⁰ B. ABĪ ZAMANĪN, a.a.O., f. 30 r, Z. 8—12. Noch Ṭabarānī (st. 971) überliefert eine Tradition über die Vorzüge des „ribāt“ in ‘Asḳalān (zitiert bei Suyūṭī, Kanz, a.a.O., Bd. 2, S. 261, Nr. 5579). Daraus könnte man entnehmen, daß ‘Asḳalān auch zu seiner Zeit noch als „ribāt“-Platz aktuell war.

⁴⁰¹ IBN ḤALLIKĀN Wafāyāt, a.a.O., Bd. 3, Nr. 568, S. 300; es heißt: „Arsūf ist eine Stadt an der syrischen Küste. Dort weilte eine Anzahl von Gelehrten und „murābiṭūn“; heute ist sie in der Hand der Franken“ (seit 1101, April 29).

⁴⁰² IBN ḲADĪ ŠUHBA, zitiert bei IBN AL-‘IMĀD, Šaḍarāt, a.a.O., Bd. 3, S. 275 f.

⁴⁰³ B. ḤIBBĀN, a.a.O., Nr. 1425, S. 180; IBN ‘ASĀKIR, Ta‘rīḥ madīnat Dimāšḳ, Ed. Kairo (Titel: „At-ta‘rīḥ al-kabīr“), 7 Bde., 1329—51 h., Bd. 3, S. 25 f. und 264. An der letztgenannten Stelle wird Bairūt als der „„ribāt-Ort““ („murābat“) der Damaszener bezeichnet.

⁴⁰⁴ B. ḤIBBĀN, a.a.O., Nr. 1437, S. 181.

⁴⁰⁵ Ḥadīṭe, die vom „ribāt“ in Ḳazwīn sprechen werden noch im 9. (IBN MĀĞAH, a.a.O., ġih. 11, S. 179) und 11. Jh. (AL-ḤAṬĪB, Faḍā’il Ḳazwīn, zitiert bei Suyūṭī, Kanz, a.a.O., Bd. 2, Nr. 5593, S. 262) überliefert.

⁴⁰⁶ Im mörderlichen Ḥurāsān, in der Nähe von Nāsa. Vgl. G. Le STRANGE, The Lands of the Eastern Caliphate, Cambridge 1905, S. 380.

⁴⁰⁷ IBN ḤAWḲAL, a.a.O., Bd. 2, S. 445.

⁴⁰⁸ YĀ‘ḲŪBĪ, Bulḍān, a.a.O., S. 350.

⁴⁰⁹ Oben, S. 81 f..

⁴¹⁰ In der ersten Hälfte des 9. Jhs. Ausgangspunkt für die Eroberung Siziliens. Vgl. MARÇAIS, Note, a.a.O., S. 404; EICKHOFF, Seekrieg, a.a.O., S. 68 f..

⁴¹¹ IBN BAŠKUWĀL, a.a.O., Nr. 1278, S. 575.

⁴¹² Ebd., Nr. 498, S. 220; Nr. 1312, S. 588.

⁴¹³ DABBĪ, a.a.O., Nr. 154, S. 77.

⁴¹⁴ FARADĪ, a.a.O., Nr. 531, S. 151 f..

⁴¹⁵ BAŠKUWĀL, a.a.O., Nr. 587, S. 264.

Sie hatten in erster Linie muslimisches Gebiet vor heidnischen Einfällen zu schützen. Den Verteidigungscharakter des „ribāṭ“ akzentuieren schon die Ḥadīṭe, wenn sie zu „ribāṭ“ (oder davon abgeleiteten Formen) den stereotypen Ausdruck „hinter einem schwachen Punkt muslimischen Gebietes“ (wörtl.: „der Muslims“ — „(min) warā’a (i) ‘awraṭi’ l-muslimīn“) hinzusetzen⁴¹⁶. In der schon öfter zitierten Passage aus der Mudawwana des Saḥnūn (st. 854) wird die Aufgabe der „murābiṭūn“ mit „Wachhalten“ („ḥaras“) umschrieben⁴¹⁷, dasselbe Wort „ḥaras“, jedoch in seiner zweiten Bedeutung „Wachtruppe“, wendet ‘Abd al-Malik b. Ḥabīb (st. 852 od. 853) auf Muslims an, die „ribāṭ“ betreiben⁴¹⁸. Ṭabarī (st. 923) definiert in seinem Kommentar zu Sūra III, 200 das „ribāṭ“ mit den Worten „Abwehr“ („daṭ“) und „Schutz“ („ḥamy“) ⁴¹⁹, Sarāḥsī (st. 1090) in seinem Kommentar zu Šaibānī’s „Buch von den Heidenkriegen“ u. a. auch mit der Formulierung „das Fernhalten des Unheils der Polytheisten von den Muslims“⁴²⁰.

Doch das „ribāṭ“ war nicht allein auf die Defensive beschränkt. Darauf, daß es auch aggressiv betrieben wurde, deutet vielleicht schon die Tatsache, daß in den Quellen „ribāṭ“ und „ḡihād“ oft in einem Atemzug genannt werden⁴²¹, was sich stilistisch als Hendiadien erklären ließe und in der Sache eine enge Verbindung von „ribāṭ“ und dem kriegesischen Eindringen in heidnisches Gebiet, dem „ḡihād“ anzeigen könnte: wenn z. B. der Geograph Ibn Ḥawqāl (10. Jh.) von den beiden nordsyrischen Orten Mar’aš und Ḥadaṭ sagt: „Es waren zwei Grenzplätze, wo die Muslims „ribāṭ“ und „ḡihād“ betrieben und Beute machten“⁴²²; so ist zu fragen, ob hier „ribāṭ“ als defensive Tätigkeit dem aggressiven „ḡihād“ gegenübergestellt werden soll, oder ob nicht vielmehr „ribāṭ“ in seiner ursprünglichen Bedeutung von „an einem Ort stationiert sein“ gemeint ist und durch „ḡihād“ und Beute machen näher erklärt wird.

Sicher nicht defensiven Charakters war das „ribāṭ“, das der bekannte mekkeische Traditionarier und Korankenner Muḡāhid b. Ḡabr (st. 722) nach 673/4 auf der nahe Konstantinopel gelegenen Insel Arwādu⁴²³ ausübte⁴²⁴. Daß diese Insel nicht in erster Linie gegen byzantinische An-

⁴¹⁶ Z. B. IBN MĀĞAḤ, a.a.O., ḡih. 7, S. 175; B. ABĪ ZAMANĪN, a.a.O., f. 30 r, Z. 2.

⁴¹⁷ A.a.O., Bd. 3, S. 42.

⁴¹⁸ B. ABĪ ZAMANĪN, a.a.O., f. 9 v, Z. 7 f..

⁴¹⁹ A.a.O., Bd 4, S. 149.

⁴²⁰ A.a.O., S. 76 Bd. 1. Sarāḥsī verwendet allerdings nicht das Wort „ribāṭ“ sondern „murābaṭa“, doch ist dieses Wort wie „ribāṭ“ Infinitiv des 3. Stammes von „r-b-ṭ“ und in seiner Bedeutung mit dem geläufigeren „ribāṭ“ identisch.

⁴²¹ So B. ḤIBBĀN, a.a.O., Nr. 1455, S. 183; SULAMĪ, a.a.O., Nr. 12, S. 101; ḤUŠANĪ, Ta’rīḥ kudāt Kurtuba, ed. J. Ribera (Historia de los Jueces de Córdoba), Madrid 1914, S. 19; FARADĪ, a.a.O., Nr. 1499, Teil 2, S. 30; Nr. 1604, ebd., S. 61; AḤBĀR MAĞMŪ’a, a.a.O., S. 84; BAŠKUWĀL, a.a.O., Nr. 18, S. 13 f., Nr. 465, S. 209.

⁴²² A.a.O., Bd. 1, S. 181 f..

⁴²³ Nach HITTĪ, History of the Arabs, S. 202, identisch mit Kyzikos.

⁴²⁴ ŠAIBĀNĪ, Siyar, a.a.O., Bd. 1, Nr. 160, S. 159. Vgl. ṬABARĪ, Ta’rīḥ, a.a.O., II (1), S. 163; II (2), S. 1262; BALĀḌURĪ, a.a.O., S. 236; YĀKŪṬ, Muḡam, a.a.O., Bd. 1, S. 224, s. v. „Arwādu“. Nach der zuerst zitierten Ṭabaristelle wurde die Insel 54/673—4 erobert.

griffe verteidigt werden sollte sondern als Ausgangspunkt für muslimische Angriffe auf die Hauptstadt Ostroms diente, liegt auf der Hand. Beides, Angriff und Verteidigung, siehe *Sarāḥsī* (st. 1090) als die Aufgabe der Grenzkämpfer an; von seiner Definition des „ribāt“ als Defensive war eben die Rede, dessen aggressive Seite kennzeichnet er an gleicher Stelle durch die Zweckbestimmung „für die Stärkung der Religion“⁴²⁵, mit der er bezeichnender Weise auch die Aufgabe des „ḡihād“ definiert⁴²⁶. Für den Grammatiker und Korankommentator *Zamaḥṣarī* (1075–1144) ist „ribāt“ nur eine vorbereitende Tätigkeit für Angriffe gegen die Ungläubigen; sein Kommentar zu dem „wa rābiṭū“ in *Sūra* III,200 lautet: „Haltet euch an den Grenzen (oder „an Grenzplätzen“ — „ṭūḡūr“) auf, mit dort angebundenen Pferden“⁴²⁷, lauernd und vorbereitet darauf, (die Feinde) anzugreifen“⁴²⁸.

Noch von ganz unerwarteter Seite erhalten wir Aufschluß über den aggressiven Charakter des „ribāt“, Wie *Oliver Asín* überzeugend hat nachweisen können⁴²⁹, ist „ribāt“ in Formen wie „arrebata“, „rebata“, „rebato“ u. ä. in den Wortschatz des mittelalterlichen Spanisch übergegangen. Schon in dem ältesten Denkmal spanischer Volkssprache, dem um 1140 verfaßten „*Cantar de Mio Cid*“ findet es sich an zwei Stellen als Terminus verwandt⁴³⁰, was darauf schließen läßt, daß die spanischen Christen sich dieses arabische Wort schon einige Zeit vor 1140 zu eigen gemacht haben. Die Bedeutung von „arrebata“ u. ä. nun läßt sich sehr genau festlegen: das Wort kennzeichnet einen plötzlichen, überfallartigen Angriff, der eine offene Feldschlacht vermeidet. Diese Bedeutung des spanischen „arrebata“ läßt somit nicht nur auf eine vorwiegende Angriffstätigkeit der — zumindest spanischen — „murābiṭūn“ schließen, sondern sie kennzeichnet auch die von ihnen angewandte Taktik: die Gegner überraschend angreifen, nicht aber sich ihrer gesammelten Streitmacht stellen, ein Vorgehen, das den verhältnismäßig kleinen Besatzungen von Grenzstützpunkten ja auch am besten entsprach.

Die „ribāt“-Tätigkeit war als eine Form freiwilligen „heiligen“ Kampfes zeitlich meist begrenzt. Vom Ramaḍān- und 40 Tage-„ribāt“ war oben schon die Rede⁴³¹, feste Regeln lassen sich ansonsten nicht aufstellen. Oft hören wir davon, daß fromme Muslims gegen Ende ihres Lebens „murābiṭūn“ wurden und bis zu ihrem Tode dem Grenzkampf treu blieben⁴³². Manches schließlich spricht dafür, daß die „murābiṭūn“ in der Regel nicht allein die Besetzung eines Grenzstützpunktes darstellten, sondern ihren Platz mit fest dort stationierten Berufskriegern teilten.

⁴²⁵ Komm. zu *Ṣaibānī's Siyar*, a.a.O., Bd. 1, S. 7.

⁴²⁶ Ebd., S. 16, 163, 164, 188; *Mabsūṭ*, a.a.O., S. 3, 7, 9.

⁴²⁷ Mit diesem Teil der Erklärung folgt er der üblichen Definition von „ribāt“ (S. o. S. 67); das Übrige ist eigene Zutat.

⁴²⁸ *Kaṣṣāf*, a.a.O., Bd. 1, S. 262: „mutaraṣṣidīna wa musta'iddīna li'l-ḡazw“.

⁴²⁹ *Origen árabe de rebato*, a.a.O., vor allem S. 3–12.

⁴³⁰ VV. 468 („rebata“) und 562 („arrebata“).

⁴³¹ S. 78 f..

⁴³² *BALĀḌURĪ*, a.a.O., S. 223; b. *HIBBĀN*, Nr. 1437, S. 181; Nr. 1446, S. 182; *AL-ḤATĪB*, Bagdād, a.a.O., Bd. 6, S. 93; *FARADĪ*, a.a.O., Nr. 531, S. 152; *BAŠKUWĀL*, a.a.O., Nr. 498, S. 220.

Der zunächst in Bagdād ansässige Traditionarier Ibrāhīm b. Saʿīd al-Ġawharī (st. 867/8 od. 869/70) ließ sich später in dem Grenzort ʿAin Zarbā⁴³³ als „murabiʿ“ nieder und blieb dort bis zu seinem Tode⁴³⁴. Nun wissen wir, daß ʿAin Zarbā im 9. Jh. Soldtruppen beherbergte, und daß noch der Kalif al-Muʿtaṣim, der 842 starb, aufständische Krieger dorthin in Verbannung geschickt hatte⁴³⁵.

Nach Ibn Hawḳal (10. Jh.) hatte die nordhūrāsānische Grenzstadt Farāwa eine kleine ständige Besatzung, die aber durch Leute, die sich dort dem „ribāʿ“ widmen wollten, dauernd verstärkt wurde⁴³⁶.

Die Belegschaft des spanischen Kastells Al-Fahmīn bildeten Ende des 10. oder Anfang des 11. Jhs. reguläre Krieger und „murabiʿūn“⁴³⁷.

e) „Heiliger Kampf“ und „heilige Kriege“

Als wir eingangs die Frage nach den Absichten und Zielen muslimischer Kriege gegen Ungläubige stellten, ergab sich als Antwort, daß es im Islam von Staats wegen geführte „heilige Kriege“ nicht gegeben hat⁴³⁸, sofern man unter „heiligen Kriegen“ bewaffnete Unternehmungen versteht, die ausschließlich oder vornehmlich aus religiösen Gründen in Szene gesetzt wurden⁴³⁹. Zwar tragen die islamischen Heidenkriege in den Quellen fast durchweg ein religiöses Gewand, sei es daß sie als Waffengänge geschildert werden, die Gott selbst führt oder bei denen er zumindest helfend anwesend ist⁴⁴⁰, sei es daß ihre Anführer als Vorkämpfer des islamischen Glaubens hingestellt werden⁴⁴¹, sei es schließlich daß einzig religiöse Gründe für sie namhaft gemacht werden, sie lassen sich dennoch immer als Ergebnisse politischer Ambitionen und Notwendigkeiten nicht nur zwangloser, sondern auch überzeugender erklären⁴⁴².

⁴³³ Zur Lage siehe o., S. 83.

⁴³⁴ AL-ḤATĪB, Bagdād, a.a.O., Bd. 6, S. 93 ff..

⁴³⁵ YAKŪT, Muḡam, a.a.O., Bd. 3, S. 761; EI, Bd. 1, c. 225 a, s. v. „ʿAin Zarbā“ und Bd. 3, c. 848 a, s. v. „al-Muʿtaṣim“.

⁴³⁶ A.a.O., Bd. 2, S. 445.

⁴³⁷ BAŠKUWĀL, a.a.O., Nr. 1312, S. 588.

⁴³⁸ Siehe o., S. 21 f..

⁴³⁹ Zur Notwendigkeit, von dieser Definition „heiliger Kriege“ auszugehen, vgl. ERDMANN, Kreuzzugsgedanke, a.a.O., S. 1.

⁴⁴⁰ Formulierungen wie „Gott öffnete den Muslims N. N.“ (Name eines Ortes oder einer Landschaft), „Gott ließ den Muslims seine Hilfe zuteil werden“, „Gott senkte Furcht in die Herzen von N. N. (Gegner der Muslims)“ u. ä. sind so häufig, daß es sich erübrigt, Einzelbelege dafür anzuführen.

⁴⁴¹ Bekannte Beispiele sind die panegyrischen Gedichte des Ibn ʿAbd Rabbihi auf die Kriegszüge des spanischen Umayyaden ʿAbd ar-Rahmān III. und Ibn al-Aʿīr's Schilderungen der Heidenkriege Nūr ad-dīn's und Ṣalāḥ ad-dīn's.

⁴⁴² Vgl. auch LA MONTE, Crusade and Jihad. The religious motivation in the crusades and the moslem war against the Latins in Syria in the twelfth and thirteenth centuries, in The Arab Heritage, ed. N. A. Faris, Princeton und Oxford 1946, S. 159 ff.. — Diese Behauptung mag rationalistisch und unhistorisch klingen. Doch muß hier noch einmal betont werden, was oben (S. 21 f.) schon ausführlicher dargelegt worden ist, daß die enge Verbindung von Politik und Religion im Islam allen auswärts geführten Kriegen der islamischen Staaten ein religiöses Gepräge geben konnte, auch wenn diese Kriege noch so reale politische Hintergründe und Ziele hatten. Wenn daher Kriege des Islam gegen Nichtmuslims als politische Aktio-

Verlassen wir also den staatlichen Bereich. Der Islam kannte staatlich nicht organisierte Kriegszüge gegen Heiden. Daß solche „Privatkriege“ schon im 7./8. Jh. keine Seltenheit waren, geht daraus hervor, daß frühe Theoretiker des islamischen Rechts wie Al-Ḥasan Baṣrī (st. 728), Abū Ḥanīfa (st. 767), Awzāʿī (st. 774), Sufyān at-Tawrī (st. 778), Mālik b. Anas (st. 795) und Šāfiʿī (st. 820) sich mit derartigen Unternehmen als juristischem Problem beschäftigten⁴⁴³; auch in späterer Zeit sind sie nicht außer Übung gekommen⁴⁴⁴. Doch die nur gelegentlichen und wenig ausführlichen Nachrichten, die die Quellen darüber bieten, lassen sichere Aussagen über die Gründe und Absichten derer die sie unternahmen, nicht zu. Man kann daher die außerstaatlichen Heidenkriege ebensogut als Raubzüge kriegertischer Abenteurer⁴⁴⁵ wie als Unternehmen religiöser Idealisten qualifizieren⁴⁴⁶; beides läßt sich weder strikt beweisen noch widerlegen.

Im Laufe dieser Untersuchung ließ sich zeigen, daß es Kriegführung aus religiösen Gründen im Bereich des Islam sehr wohl gegeben hat, und zwar in der Form kämpferischer Betätigung einzelner Muslims, eine Erscheinung, die in den sehr persönlich abgefaßten — da der Werbung dienenden — koranischen Kriegsgeboten Muhammads letztlich begründet war und in den Freiwilligenkorps, die die staatlich organisierten Kriegszüge gegen Ungläubige begleiteten, und im „ribāṭ“-Wesen ihren Niederschlag gefunden hat.

Der „heilige Kampf“, wie wir diese Erscheinung nannten, entging ebenfalls jeder staatlichen Kontrolle. Seine Eigenständigkeit war nicht nur theoretisch festgelegt worden⁴⁴⁷, es lassen sich auch sonst keinerlei Anhaltspunkte dafür finden, daß etwa die „mutaṭawwiʿa“ oder „murābiṭūn“ irgendeinem staatlichen Organ Rechenschaft über Ort, Zeit oder Art ihrer kämpferischen Betätigung schuldig waren.

Wenn wir daher nach „heiligen Kriegen“ im Islam suchen, so werden sie sich am ehesten im Bereich „heiligen Kampfes“ finden lassen. Ebenso wie fromme Muslims, um sich ein religiöses Verdienst zu erwerben, für einige Zeit „mutaṭawwiʿa“ oder „murābiṭūn“ wurden, ist es denk-

nen erklärt werden können, so ist eine solche Erklärung bis zum Beweis des Gegenteils als richtig anzusehen, selbst wenn die Quellen religiöse Motive in den Vordergrund rücken. Allerdings ist die Tatsache, daß in den Quellen die Kriege gegen Nichtmuslims häufig religiös motiviert werden, keinesfalls unberücksichtigt zu lassen. Doch beweist sie nur selten etwas für die Hintergründe und Ziele solcher Kriege; sie beweist aber, daß es Leute gab, — seien es nun die Historiographen selbst oder ihre Leser, denen sie boten, was diese hören wollten —, die in den auswärts geführten Kriegen religiöse Motive wirksam sehen oder sehen wollten. Das ist ein wichtiges historisches Faktum und mit ein Grund dafür, daß im Islam ein „heiliger Kampf“ entstehen und sich lange halten konnte.

⁴⁴³ Alle zitiert bei ṬABARĪ, *Iḥtilāf al-fuḡahā*, a.a.O., S. 78—80.

⁴⁴⁴ Vgl. W. BARTHOLD, *Turkestan down the Mongol Invasion*, Gibb Memorial Series N. S., Nr. 5, Oxford und London 1928, S. 214 f.; FR. TAESCHNER, *Islamisches Ordensrittertum zur Zeit der Kreuzzüge*, *Welt als Geschichte* 4, 1938, S. 385—87.

⁴⁴⁵ So BARTHOLD, *Turkestan*, a.a.O., S. 214 f.

⁴⁴⁶ So eher TAESCHNER, *Ordensrittertum*, a.a.O., S. 385—87.

⁴⁴⁷ Siehe o., S. 43 ff..

bar, daß sie aus gleichen Gründen einen Kriegszug gegen Heiden organisierten oder sich mit Gleichgesinnten zu gemeinsamem kriegerischen Handeln zusammentaten.

Als „heilige Kriege“ — wenn auch kleineren Ausmaßes — lassen sich mit einigem Recht schon die Kämpfe der „murābiṭūn“ bezeichnen, sofern sie aggressiv geführt wurden⁴⁴⁸. Die an diesen Kleinkriegen Beteiligten waren, wie sich zeigen ließ, größtenteils Leute, die aus religiösen Gründen mit den Ungläubigen in kämpferische Berührung zu kommen suchten. Wenn die Grenzkriege, zu denen sie Anlaß gaben, auch nicht insofern als „heilig“ bezeichnet werden können, als sie um religiöser Ziele — Ausbreitung des Islam o. ä. — willen geführt wurden, so verdienen sie dieses Prädikat doch deshalb, weil sie der Auffassung, Kampf gegen Heiden könne Gottesdienst sein, ihre Entstehung verdankten. In erster Linie „heilige Kriege“ dieser Art sind auf der Grundlage „heiligen Kampfes“ erwachsen.

Wenden wir uns drei Beispielen zu:

Dem im 10. Jh. schreibenden, in Cordoba ansässigen Historiker Al-Ḥuṣanī (kommt zw. 923 und 25 aus Ḳairawān nach Cordoba und st. ebenda 971, 74 oder 81)⁴⁴⁹ verdanken wir eine kurze Vita des Waṭūf b. Masarra, der das Amt eines Muftī in Badajoz bekleidete und dort 315/927 starb⁴⁵⁰. Ḥuṣanī schildert uns diesen Waṭūf nicht nur als einen frommen Mann sondern auch als einen Anhänger der asketischen Lebensform („zāhid“). Weiter weiß er von ihm zu berichten: „er war ein tapferer Krieger und bestritt in Gallizien („ġillīkiya“) weithin berühmte Kämpfe. In diese Gebiet begab er sich in Begleitung von (kleineren) Kampftruppen⁴⁵¹ sei es beritten, sei es zu Fuß, wie auch immer es ihm möglich war.“

Der „private“ Charakter dieser offenbar zahlreichen Expeditionen in den westlichen Teil des christlichen Nordspanien, als deren Initiator hier der Muftī von Badajoz figuriert, liegt klar zu Tage. Auch als notwendige Verteidigungsmaßnahmen des muslimischen Badajoz gegen christliche Angriffe können sie nicht angesprochen werden: diese Stadt war in der zweiten Hälfte des 9. und zu Beginn des 10. Jhs. noch keineswegs von christlicher Seite bedroht, und die Angreifer sind eindeutig Waṭūf und seine Leute. Wenn wir auch über die Einstellung der Begleiter Waṭūf's nichts Sicheres sagen können, daß den Muftī selbst religiöse Gründe, sei es auch nur das Trachten nach Selbstheiligung, zur Organisation dieser kriegerischen Unternehmungen veranlaßten, wird sich in Anbetracht seines „geistlichen“ Standes⁴⁵² und seiner asketischen Lebenshaltung kaum bezweifeln lassen.

⁴⁴⁸ Über die aggressive Seite des „ribāt“ siehe o., S. 85 f..

⁴⁴⁹ FARADĪ, Ta'riḥ, a.a.O., Nr. 1398, S. 404 und ḤUMAIḌĪ, Ġazwat, a.a.O., Nr. 41, S. 49.

⁴⁵⁰ Zitiert bei IBN AZ-ZUBAIR, Šilat as-Šila, a.a.O., Nr. 332, S. 170.

⁴⁵¹ „Sarāyā“. Die „sariyya“ (sg. von „sarāyā“) ist Unterschied zum „ġaiš“ eine zahlenmäßig recht kleine aber — wie dieses — selbständig operierende Truppeneinheit. Vgl. ABŪ DĀ'UD, a.a.O., Bd. 1, ġih. 82, S. 407; ŠAIBANĪ, Siyar, a.a.O., Bd. 1, Nr. 27, S. 32; SARAḤSĪ, Mabsūt, a.a.O., Bd. 10, S. 4, Z. 10 f., S. 29, Z. 13. Die bei Abū Dā'ud angegebenen Zahlen haben nur relativen Wert.

⁴⁵² Als Muftī war er Zuständiger für Fragen des religiösen Gesetzes.

Ebenfalls religiöse Gründe dürften der Anlaß zu dem Kriegszug gewesen sein, den der aus Nisābūr gebürtige Theologe und Traditionarier *Abū Saʿīd Aḥmad b. Abī Bakr* in den 60er Jahren des 10. Jhs. gegen die Byzantiner ins Leben rief⁴⁵³. Abū Saʿīd hatte sich in Ḥurāsān, im Ġibāl und im ʿIrāk mit dem Studium des islamischen religiösen Gesetzes beschäftigt und einen Korankommentar und ein „Ṣaḥīḥ“ betitelt, auf der Ḥadīṭ-Sammlung des Muslim beruhendes Traditionswerk verfaßt. Zu einem nicht genau fixierbaren Zeitpunkt⁴⁵⁴ erschien er in Begleitung eines starken Truppenkontingentes und ausgerüstet mit Geldmitteln in Baġdād auf dem Wege in byzantinisches Territorium. In der Kalifenstadt vermehrte sich sein Anhang noch um eine große Zahl von Muslims, die ebenfalls gegen die Ungläubigen zu kämpfen gedachten. Genaueres über den Verlauf des Unternehmens erfahren wir nicht: Abū Saʿīd und seine Truppen sind offenbar bis ins muslimisch-byzantinische Grenzgebiet in Nordsyrien vorgestoßen und dort mit den Byzantinern zusammengetroffen; das läßt sich jedenfalls aus der Nachricht entnehmen, daß Abū Saʿīd in Ṭarsūs den Märtyrertod erlitt (353/964—5).

Wiederum sehen wir hier einen „Geistlichen“ im Mittelpunkt einer kriegesischen Expedition gegen Heiden, die unabhängig von der staatlichen Kriegführung war, und für die auch keine zwingenden äußeren Gründe vorlagen. Das Unternehmen war zudem für Abū Saʿīd sicher kein Geschäft, denn er scheint für dessen Kosten selbst aufgekommen zu sein; daß ihn die Absicht, ein religiös verdienstvolles Werk zu tun, zu seinem Handeln bewegte, ist daher einigermaßen wahrscheinlich⁴⁵⁵. Ob seine Truppen Söldner oder freiwillige Kämpfer gegen die Ungläubigen waren, läßt sich nicht sicher sagen; dafür, daß zumindest diejenigen, die sich ihm in Baġdād noch anschlossen, zu der letzteren Gruppe zu rechnen sind, spricht die Formulierung: „Sie versammelten sich um ihn“⁴⁵⁶, da das Anwerben von Söldnern wohl anders ausgedrückt worden wäre; doch muß das Hypothese bleiben.

⁴⁵³ Die Episode ist überliefert bei DAHABĪ, *Tadkira*, a.a.O., Bd. 3, S. 125. Dahabī verdankt seine Kenntnis davon einem Schüler des Abū Saʿīd namens Al-Ḥākīm; es heißt: „Von Abū Saʿīd tradierte Vieles Al-Ḥākīm und er berichtet . . . Diese beiden Zeilen zusammensagen

(folgt die Schilderung des Kriegszuges)“. Daß Abū Saʿīd durch Nachrichten von Angriffen der Byzantiner auf die muslimischen Grenzstädte Ṭarsūs, Adana und Maṣṣīṣa (vgl. dazu IBN MISKAWAIḤ, *Ṭaġarīb al-umam*, a.a.O., a.a. 353/964—5, Bd. 2, S. 202 f. und OSTROGORSKY, *Geschichte des Byzantinischen Staates*, S. 232 f.) zu seinem Unternehmen angeregt wurde, ist möglich (der Angriff fällt in dasselbe Jahr, in dem Abū Saʿīd während seines Kriegszuges in Ṭarsūs starb), doch nicht sicher. — Eine weniger ausführliche Biographie des Abū Saʿīd findet sich bei ḤATĪB, *Baġdād*, a.a.O., Bd. 5, Nr. 2366, S. 23. Über seine kriegesischen Tätigkeit erfahren wir dort nur soviel, daß er nach Ṭarsūs zog und dort ums Leben kam.

⁴⁵⁴ Es war wahrscheinlich im Jahre 353/964—5, allenfalls im Jahre davor, da Abū Saʿīd in dem genannten Jahre im Verlaufe seiner Expedition fiel.

⁴⁵⁵ Man vergleiche auch, daß ḤATĪB (s. Anm. 453, am Schluß) ihn als außerordentlich frommen Mann schildert („fa kāna min ‘ubbād Allāh aṣ-ṣāliḥīn“), der mehrmals die Pilgerfahrt nach Mekka unternahm.

⁴⁵⁶ Der Text: „wa ʿġtamaʿa ʿalaihi ḥalk kaṭīr muġāhidūn“.

Als Fortsetzung einer spezifisch religiösen Bewegung in kriegerischen Formen schließlich präsentiert sich eine Expedition, die zu Beginn des 11. Jhs., von Bagdād ihren Ausgang nehmend, ins Grenzgebiet von Aḍarbaiğān führte. Ihr Initiator und Anführer war der aus Šīrāz gebürtige *Abū ‘Abd Allāh Aḥmad b. Mūḥammad „al-Wā‘iz“*⁴⁵⁷. Er kam spätestens 410/1019—20⁴⁵⁸ nach Bagdād und begann dort als Prediger zu wirken. Thema seiner Predigten war die Aufforderung, ein asketisches Leben zu führen („*yašīru ilā ṭarīkat az-zuhd*“). Da er selbst dem von ihm propagierten religiösen Ideal voll gerecht wurde, weltliches Treiben verachtete, sich in Lumpen kleidete und mit Armen („*fukarā*“) zusammenlebte, strömten ihm Hörer und Anhänger in großer Zahl zu. Als Wohnung und zugleich Zentrum seines Wirkens hatte er sich eine einst verfallene und von ihm wiederhergerichtete Moschee erwählt. Mitten in der Nacht pflegte er deren Dach zu besteigen und von dort aus seine Ansprachen zu halten.

Nachdem er nicht nur eine große Schar von Anhängern um sich gesammelt, sondern auch — wohl aus Almosengaben — eine beträchtliche Summe Geldes zusammengebracht hatte, beschloß er, die von ihm entfachte religiöse Begeisterung in kriegerische Bahnen zu lenken. Er gab bekannt, daß er einen Kriegszug gegen die Heiden zu unternehmen gedenke und ließ in Bagdād zu den Zeiten des öffentlichen Gebetes die Werbetrommel dafür rühren („*wa kāna yaḍrib lahu bi ṭabl fī awḳāt aṣ-ṣalawāt*“). In kurzer Zeit hatte sich aus Anhängern, die seiner Aufforderung nachkamen, ein starkes Truppenkontingent um ihn geschart. Der nun zum Heerführer gewordene Asket und Bußprediger marschierte über Mosul, wo ihn aus nicht genannten Gründen ein Teil seiner Truppen verließ, nach Aḍarbaiğān, wohl in der Absicht entweder mit den christlichen Armeniern im Westen des Landes oder mit den — ebenfalls heidnischen — Georgiern im Norden in kriegerische Berührung zu kommen. Ob solches geschehen ist, läßt sich nicht mit Sicherheit sagen; unsere Quelle berichtet nichts davon. Die Bemerkung allerdings, Abū ‘Abd Allāh sei „wie ein Amīr jener Gegend (sc. Aḍarbaiğān) gewesen („*dāhā amīra tilka ‘n-nāhiya*““), kann auf eine intensive kriegerische Betätigung des „Wā‘iz“ in Aḍarbaiğān deuten, wenn „Amīr“ hier in seiner ursprünglichen Bedeutung von „Heerführer“ verstanden ist. Abū ‘Abd Allāh soll im Jahre 439/1047—8 — ebenfalls in Aḍarbaiğān — gestorben sein⁴⁵⁹.

Der Zusammenhang von Askese und Heidenkampf, genauer gesagt die Tatsache, daß fromme Muslims mit asketischen Neigungen schon seit frühesten Zeiten „*ğihād*“ und „*ribāṭ*“ als eine Form der Gottesverehrung

⁴⁵⁷ Unsere Quelle ist eine Vita des „Al-Wā‘iz“, die sein Zeitgenosse und Hörer („*katabtu ‘anhu aḥādīṭ yasīra*“) AL-ḤAṬĪB AL-BAGDĀDĪ verfaßt hat (Ta‘rīḥ Bagdād, a.a.O., Bd. 1, Nr. 295, S. 359).

⁴⁵⁸ Al-Ḥaṭīb berichtet, daß er selbst in diesem Jahre Hörer des Abū ‘Abd Allāh gewesen sei.

⁴⁵⁹ Al-Ḥaṭīb, a.a.O., S. 360 beruft sich für diese Angabe auf al-Ma‘mar b. Aḥmad as-Šūfī.

schätzten und betrieben, ist uns bereits bekannt⁴⁶⁰. Mit seinem Plan, die Heiden zu bekämpfen, stand der Asket Abū 'Abd Allāh also in einer alten Tradition. Da er jedoch als Prediger asketischen Lebens an die Öffentlichkeit trat und Anhänger in großer Zahl um sich zu sammeln wußte, hatte sein kriegerischer Entschluß ein selbständiges kriegerisches Unternehmen größeren Stils zur Folge. Was sich in der Regel als „heiliger Kampf“ äußerte, wuchs sich im besonderen Falle des Abū 'Abd Allāh zu einem „heiligen Krieg“ aus.

⁴⁶⁰ Siehe o., SS. 58 u. 79 und Anm. 226 u. 371.

II. HEILIGER KRIEG UND HEILIGER KAMPF IM CHRISTENTUM

Es ist wohl kaum jemals bezweifelt worden, daß es im christlichen Abendland „heilige Kriege“ im Sinne der eingangs gegebenen Definition gegeben hat, und daß diese in der sog. Kreuzzugsbewegung ihre machtvollste Ausprägung gefunden haben. Hier ist nicht der Ort, auf die Entstehung christlicher „heiliger Kriege“ nochmals einzugehen¹, und es soll auch nicht unsere Aufgabe sein, die „heiligen Kriege“ des Christentums denen des Islam gegenüberzustellen, so interessant das wäre. Nur darauf ist in unserem Zusammenhange hinzuweisen, daß die christlichen „heiligen Kriege“ ebenso wie die islamischen nicht auf staatlicher Ebene entstanden sind. Sie verdanken ihre Entstehung vielmehr vor allem zwei Umständen: der Entwicklung einer spezifisch christlichen Kriegerethik und der Tatsache, daß sich seit etwa der Mitte des 11. Jhs. die Päpste im Zusammenhang mit ihren Reformbestrebungen für den Krieg stark zu interessieren begannen. Auf das Verhältnis des Reformpapsttums zum Krieg ist hier nicht näher einzugehen², wohl aber beansprucht im Hinblick auf den „heiligen Kampf“ im Islam die christliche Kriegerethik unser Interesse. Als das beiden Gemeinsame kann man wohl ansehen, daß ihnen die Auffassung zugrundeliegt, kriegerische Betätigung könne unter bestimmten Umständen religiös verdienstvoll sein. Doch genügt diese Gemeinsamkeit schon, um auch im christlichen Abendland von einem „heiligen Kampf“ zu sprechen? Keineswegs dann, wenn man mit der herrschenden Meinung annimmt, daß sich die christliche Kriegerethik nur auf den professionellen Kriegerstand, die Ritter, bezogen habe, und daß sie nur im Zusammenhang mit „heiligen Kriegen“, sei es als deren Vorstufe³, sei es als deren Begleiterscheinung, wirksam gewesen sei. Denn dann würden im christlichen Abendland der Kriegerethik zwei wesentliche Elemente fehlen, die auch aus der islamischen Kriegerethik erst einen „heiligen Kampf“ erwachsen ließen, die Bezugnahme auf alle Gläubigen und die kriegerische Betätigung um der Religion willen als weitgehend selbständige Erscheinung.

Erfasste die christliche Kriegerethik wirklich nur den Ritterstand? Begnügen wir uns hier damit, an *einem* Beispiel zu zeigen, daß dies nicht der Fall gewesen ist. Die erste Reaktion im Abendland auf Urbans II. Clermonter Aufruf — und eigentlich der 1. Kreuzzug⁴ — war das Unterneh-

¹ Immer noch maßgebend dafür ist ERDMANN, Die Entstehung des Kreuzzugsgedankens, a.a.O..

² Vgl. dazu ebd., S. 107 ff. und 284 ff..

³ Daß die christliche Kriegerethik als Vorstufe für die Entstehung „heiliger Kriege“ wichtig gewesen ist, soll und kann nicht bestritten werden; fraglich erscheint nur, ob sich darin ihre Bedeutung erschöpft.

⁴ In der Regel als „Vorkreuzzug“ o. ä. bezeichnet. Warum? Die Tatsache, daß Petrus und seine Leute nicht bis nach Palästina gelangt sind, ist kein Grund, dem Unternehmen den Kreuzzugscharakter abzusprechen.

men des Petrus Eremita⁵. Sein nicht kleines Gefolge setzte sich keineswegs, ja nicht einmal vornehmlich, aus Rittern zusammen, sondern umfaßte Angehörige aller Stände. Das bedeutet doch, daß sich von Urbans Aufforderung, um der Religion willen zu kämpfen, keineswegs nur die Ritterschaft angesprochen fühlte, sondern Gläubige jeden Standes und Berufes. Man könnte einwenden, die Tatsache, daß sich im Heere des Petrus Eremita Vertreter aller Stände befunden hätten, hänge mit der Auffassung der Orientfahrt als Pilgerfahrt zusammen, und die Päpste hätten später die Beteiligung von Nicht-Rittern an den Fahrten ins Heilige Land verboten⁶. Doch der erste Einwand verliert an Gewicht, wenn man bedenkt, daß das Gefolge des „Eremiten“ keineswegs nur pilgern wollte, sondern zu kämpfen bereit war und auch gekämpft hat; der andere Einwand läßt sich durch die Überlegung entkräften, daß gerade die Notwendigkeit des päpstlichen Verbotes die rege Beteiligung von Nicht-Rittern an den Orientzügen beweist.

Läßt sich also nicht ohne Weiteres behaupten, daß die kämpferische Betätigung um der Religion willen einzig eine Sache der Ritterschaft gewesen sei, so ist jetzt die für uns noch wichtigere Frage zu stellen, ob der religiös verdienstvolle Kampf nur im Zusammenhang mit „heiligen Kriegen“ Beachtung verdient, oder ob er nicht auch als selbständige Größe einiges Interesse beanspruchen kann. Schon die Tatsache, daß es „heilige Kriege“ gibt, die mit Söldnern geführt wurden⁷ und andererseits Kampf um der Religion willen in Kriegen vorkommt, deren politischer Charakter klar zutage liegt⁸, daß sich ferner viele der sog. „Zwischenkreuzzüge“ als kollektive Aktionen „heiliger Kämpfer“ besser erklären lassen denn als „heilige Kriege“, zeigt, daß eine Koinzidenz von „heiligem Krieg“ und Kampf um der Religion willen nicht unbedingt vorzuliegen braucht. In den folgenden 3 Kapiteln wird der Frage weiter nachgegangen werden. Diese drei Einzeluntersuchungen erheben nicht den Anspruch, das Problem erschöpfend zu behandeln, und sie haben auch nicht den Zweck, einen christlichen „heiligen Kampf“ als Patentlösung für alle wesentlichen Fragen der Kreuzzugsvorgeschichte und -geschichte anzubieten; gelingt es nachzuweisen, daß man wie im Islam so auch im christlichen Abendland von einem „heiligen Kampf“ sprechen kann, und daß die Frage nach dem „heiligen Kampf“ im Christentum eine sachgemäße und der Erforschung der Kreuzzugsvorgeschichte und -geschichte dienliche Fragestellung ist, so ist das Ziel der folgenden Ausführungen erreicht.

⁵ Dazu HAGENMEYER, Peter der Eremita, Leipzig 1879.

⁶ Zuerst — indirekt — Paschal II. in seinem Schreiben an die französische Geistlichkeit vom Ende des Jahres 1099, HEp., S. 175.

⁷ Vgl. HEp., S. 177 (der Patriarch Daimbert an alle „Teutonicae regionis catholici“, 1100, April (?)); zu denken wäre auch an die Albigenserkriege Simons von Montfort, die z. T. mit Söldnern geführt wurden, vgl. SETTON, A History of the Crusades, a.a.O., Bd. 2, S. 294.

⁸ Z. B. der Feldzug Bohemunds von Antiochien gegen Byzanz, unter dessen Teilnehmern sich viele befanden, die glaubten, dort ein religiös verdienstvolles Werk zu tun. Vgl. YEWDALE, Bohemond I, Prince of Antioch, Princeton 1924, S. 131.

1. Die Anfänge des Kriegermartyriums

Im Rahmen der allgemeinen Vorstellung, daß kriegerische Betätigung ein Verdienst im Sinne der Religion und himmlischen Lohnes würdig sein könne, begegnen im Abendland die folgenden drei Ansichten über die formalen Voraussetzungen zum Erwerb himmlischen Lohnes auf kriegerischem Wege:

1. Der Krieger findet den Tod im Kampf;
2. er nimmt an einer kriegerischen Expedition teil;
3. Kampf ist für ihn Lebensform.

Die erste fand ihren Niederschlag in der Martyriumssuche vieler Kreuzfahrer, die zweite in dem besonderen Status, den die Kreuzfahrer genossen, die letzte in den Ritterorden. Uns soll hier die erste, der wahrscheinlich die zeitliche Priorität vor den beiden anderen zukommt, beschäftigen.

Bisher gelten zwei ins Westfrankenreich gesandte Schreiben der Päpste Leo IV. und Johann VIII. aus der zweiten Hälfte des 9. Jhs., in denen im Kampfe gefallenen Kriegern himmlischer Lohn zugesagt wurde, als die ersten Zeugnisse für die Anschauung von der religiösen Verdienstlichkeit des Schlachtfeldtodes⁹. Doch spricht — wie im Folgenden zu zeigen sein wird — manches dafür, daß diese Anschauung schon älter ist, und die päpstlichen Schreiben eher schon Vorhandenes aufnehmen als gänzlich Neues schaffen.

Einer der ersten heiligen Könige des Mittelalters ist *Oswald*, der von 634—642 das Reich der Northumbrier beherrschte¹⁰. Das früheste literarische Zeugnis, welches uns über die Tatsache und die Art seiner Heiligkeit informiert, ist Bedas Angelsächsische Kirchengeschichte, nicht ganz 100 Jahre nach Oswalds Tod verfaßt. Dort findet sich in den ersten Kapiteln des 3. Buches eine recht ausführliche Vita des heiligen Königs¹¹.

Nach Beda hat der Northumbrier-König die Aufnahme unter die Heiligen auf zweierlei Weise verdient: durch sein Eintreten für das in seinem Herrschaftsgebiet noch junge Christentum und durch seinen heiligmäßigen Lebenswandel. Seine Heiligkeit manifestierte sich durch zahlreiche Wunder, die nach seinem Tode geschahen.

Zwar konnte Oswald nicht für sich in Anspruch nehmen, dem Christentum nördlich des Humber den Weg bereitet zu haben, dieses Verdienst gebührte seinem Onkel und Vorgänger Edwin. Doch war nach dessen Tode unter der gemeinsamen Herrschaft von Osric (in Bernicia) und Eanfrid (in Deira) und der nachfolgenden Regierung des Britenkönigs Ceadwalla, der jene beiden „*impia manu*“ ins Jenseits befördert hatte, das junge northumbrische Christentum wieder in Verfall geraten und bedurfte dringend der Erneuerung¹².

⁹ Statt anderer Lit. ERDMANN, Kreuzungsgedanke, 23 f..

¹⁰ Zwei frühere Beispiele von Königsheiligkeit behandelt R. FOLZ, Zur Frage der heiligen Könige: Heiligkeit und Nachleben in der Geschichte des burgundischen Königtums.

¹¹ Ed. C. PLUMMER, Oxford 1896, Nachdruck ebd. 1956. Kap. 1—3, 6, 9—13, S. 127—33, 137—39, 144—54.

¹² Kap. 1, S. 127 f..

Schon bei seinem Herrschaftsantritt, der sich als siegreicher Kampf gegen den Briten Ceadwalla gestaltete, wird Oswald von Beda in vielversprechender enger Verbindung mit der christlichen Religion gezeigt. Oswald, der in der Zeit seiner Verbannung bei den Scoten die Taufe empfangen hatte, stellte die Entscheidungsschlacht gegen den britischen „wütenden Tyrannen“ ganz unter das Zeichen des Kreuzes: vor der Schlacht ließ er auf dem Kampfplatz ein Kreuz errichten, ja legte bei dessen Aufstellung selbst mit Hand an. Anschließend ließ er sein Heer niederknien und Gott um Hilfe gegen den „übermütigen und grausamen Feind“ bitten, gehe der Kampf doch, wie Gott selbst wisse, um eine gerechte Sache, nämlich das Heil des Volkes. Der Sieg — wie konnte es anders sein — fiel Oswald zu ¹³.

Oswald machte es sich in der Folgezeit zur Aufgabe, dem christlichen Glauben, dessen Vorteile ihm im Kampfe gegen Ceadwalla klar genug geworden waren, in seinem Reiche endgültig zum Durchbruch zu verhelfen. Er wandte sich daher an die „maiores natu Scottorum“, die Vornehmen desjenigen Stammes also, bei dem er selbst die Taufe empfangen hatte, mit der Bitte um einen Geistlichen, der in der Lage sei, die Northumbrier im Christentum zu unterrichten und Gottesdienst und Sakramente zu verwalten. Als der von den Scoten zunächst mit dieser Aufgabe betraute, von Beda nicht namentlich genannte, Kleriker versagt hatte und ohne etwas ausgerichtet zu haben wieder in seine Heimat zurückgekehrt war ¹⁴, übernahm Aedan — und dieser mit durchschlagendem Erfolg — die Christianisierung der Northumbrier ¹⁵.

Die Sorge Oswalds für die Missionierung seines Volkes erschöpfte sich nicht in der Berufung eines Missionars. Er unterstützte dessen Werk, indem er auf der Insel Lindisfarne eine „sedes episcopalis“ einrichtete, Land für den Bau von Klöstern schenkte und sogar, als seine Großen und Berater („duces et minisri“) von Aedan ihren Katechumenenunterricht erhielten, als Dolmetscher fungierte, da er des Scotischen, der Sprache des Missionars, mächtig war ¹⁶.

Von der privaten Seite der Frömmigkeit seines Heiligen weiß Beda zu berichten, daß er sehr viel betete und sich mildtätig erzeigte. Durch das häufige Gebet, das er von der Matutin an oft bis weit in den Tag hinein ausdehnte, hatte er die Gewohnheit angenommen, seine Hände, wo immer er saß, mit dem Rücken zuunterst auf den Knien ruhen zu lassen, die Gebetshaltung, was die Hände betrifft, also auch im alltäglichen Leben beizubehalten ¹⁷.

Des Königs Mildtätigkeit, die ihn allezeit „demütig (humilis)“, „gütig (benignus)“ und „freigebig (largus)“ gegen Fremde, Arme und Schwache erscheinen ließ, charakterisiert Beda durch die Erzählung von einer österlichen Armenspeisung am Hofe Oswalds, die eine Reihe von Bittstellern

¹³ Kap. 1, S. 128.

¹⁴ Kap. 5, S. 136 f..

¹⁵ Kap. 5, S. 136 f.

¹⁶ Kap. 3, S. 131.

¹⁷ Ebd., S. 132.

¹⁸ Kap. 12, S. 151.

in den Genuß des königlichen Ostermahles samt Tisch, auf dem es aufgetragen war, brachte ¹⁸.

Die Förderung der Mission seines Landes also, seine Mildtätigkeit und sein häufiges Gebet, Taten und Tugenden, die Beda einmal zusammenfassend als „Glaube an Gott (*fides in Deum*)“ und „demütige Gesinnung (*devotio mentis*)“ kennzeichnet ¹⁹, ließen Oswald zum Heiligen werden, sie bewirkten vor allem, daß nach seinem Tode, den er auf dem Schlachtfeld im Kampf mit dem Mercier-König Penda erlitt, Wunder geschahen, die aller Welt seine Heiligkeit deutlich vor Augen führten — das ist die Ansicht des „ehrwürdigen“ Angelsachsen ²⁰.

Betrachtet man jedoch die von Beda angeführten Vorzüge des Northumbrier-Herrschers etwas genauer, so erscheinen sie keineswegs so außergewöhnlich und für einen Heiligen charakteristisch, wie der gelehrte Mönch aus Jarrow sie darzustellen sucht. Das Gottvertrauen in einer entscheidenden Schlacht hat Oswald z. B. mit Constantin und Chlodwig gemeinsam, die aktive Förderung der Mission mit einer ganzen Reihe neubekehrter Könige, nicht zuletzt in England selbst. Mildtätigkeit und Freigebigkeit gegenüber Fremden, Armen und Schwachen kannte schon die Antike als Herrschertugend und das Mittelalter folgte ihr darin nach ²¹. Bleibt das häufige Gebet. Doch das allein genügt nicht, um Oswalds Heiligkeit plausibel zu machen; zu einem Heiligen gehört mehr: asketische Übungen, standhafte Überwindung satanischer Anfechtungen, Visionen und vor allem Wunder und Heilungen zu Lebzeiten. Von alledem nichts beim heiligen Oswald ²².

Warum erscheint der Northumbrier-König bei Beda als Heiliger? Diese Frage drängt sich auf. Will man sie beantworten, so ist zunächst zu beachten, daß Beda die Ansicht von der Heiligkeit Oswalds nicht erst begründete, sondern schon eine entsprechende ältere Anschauung kannte — von ihm hier und da eingestreute Ausdrücke wie „*ferunt*“, „*fertur*“ und „*vulgatum est*“ ²³ lassen dies deutlich werden —, und daß diese „vorbedaische Oswald-Tradition“ wahrscheinlich die Heiligkeit des Königs in anderem Lichte sah als Beda. Für Letzteres spricht, daß Beda seine Erzählung von den Oswald-Mirakeln an zwei Stellen unterbricht, um daraufhinzuweisen, durch welche Tugenden des lebenden Oswald solche Wunder nach seinem Tode hatten geschehen können. Die Heilungen kranker Menschen und Tiere an dem Ort, wo Oswald starb, seien auf die Sorge zurückzuführen, mit der er zu seinen Lebzeiten Kranke und Arme umgab ²⁴. Die

¹⁸ Kap. 6, S. 138.

¹⁹ Kap. 9, S. 145, Z. 13.

²⁰ Ebd., Z. 13 f.; es heißt: „*Cuius quanta fides in Deum, quae devotio mentis fuerit, etiam post mortem virtutum miraculis claruit*“.

²¹ Vgl. E. EWIG, Zum christlichen Königsgedanken im Frühmittelalter, S. 39, 41 f., 67; H. FICHTEAU, Arenga, S. 42, 45, 58 f.; auch WIPO, Proverbia, SS rer. Germ., S. 68, Nr. 37, S. 71, Nr. 72 und 77.

²² Wie Beda sich einen Heiligen vorgestellt hat, läßt sich aus seiner VITA CUTHBERTI entnehmen (MPL 94, c. 735 ff.).

²³ Kap. 10, S. 146, Z. 26; Kap. 12, S. 151, Z. 21; Kap. 6, S. 138, Z. 10; Kap. 12, S. 151, Z. 25.

²⁴ Kap. 9, S. 145.

Gesundung eines vom Fieber befallenen Knaben erkläre sich aus der Gewohnheit Oswalds, zeit seines Lebens für das ewige Reich gearbeitet und gebetet zu haben²⁵. Sind derartige Wunderbegründungen an sich schon außergewöhnlich, so macht ihre jeweilige Einleitung durch „nec mirandum“²⁶ erst recht stutzig. Anscheinend hatte Beda Leute vor Augen, die die berichteten Wunder anders erklären wollten, was letztlich bedeutet, daß sie die „sanctitas“ Oswalds anders begründeten.

Es spricht nun manches dafür, daß in den Vorstellungen, die in der Zeit vor Beda vom „heiligen“ Oswald herrschend waren, sein Tod im Kampf gegen den König von Mercia, den heidnischen Penda, eine Rolle gespielt hat. Zunächst einmal ist auffällig, mit welcher lakonischen Kürze Beda den Tod Oswalds darstellt. Von der Anteilnahme, mit der er sonst von allen Handlungen seines Heiligen berichtet, ist hier nichts zu spüren. Nur Ort, Zeit und Ursache des Todes werden sachlich mitgeteilt²⁷. Das wiegt umso schwerer, als Beda Näheres über das Ende des Herrschers zu erzählen wußte, so, daß der König, als er den Tod schon auf sich zukommen sah, für das Seelenheil seiner Mitkämpfer gebetet habe. Diese Nachricht bringt er jedoch an anderer Stelle, dort nämlich, wo er von einer Haupttugend seines Heiligen, dessen Gebetsfreudigkeit, spricht²⁸. Die Anekdote im Zusammenhang mit der Schlacht auf dem Maserfeld berichtet hätte dem Tod Oswalds ein besonderes Gewicht verliehen, dort, wo Beda sie einfügt, hat sie nur die Funktion, die gänzlich unkriegerische Betleidenschaft des Northumbrier-Königs zu illustrieren. Deutet vielleicht schon dieses kompositorische Vorgehen darauf hin, daß Beda sich mit einer herrschenden Anschauung auseinandersetzte, die die Heiligkeit Oswalds mit seinem Schlachtfeldtod in Verbindung brachte?

Doch es lassen sich noch andere und gewichtigere Argumente ins Feld führen. Ein Sprichwort, das — wie Beda sagt — in aller Munde war, zeigt Oswald sterbend auf dem Kampfplatz²⁹. Das Maserfeld, der Schauplatz des Kampfes gegen Penda, war das erste und populärste Zentrum der Oswaldverehrung³⁰, obwohl die Gebeine des Heiligen aller Wahrscheinlichkeit nach dort nicht ruhten³¹. Es verlor auch dann nichts von seiner Bedeutung für den Oswaldkult, als die Überreste des Königs nach Bardney überführt und dort feierlich bestattet worden waren³².

²⁵ Kap. 12, S. 151.

²⁶ Kap. 9, S. 145, Z. 23; Kap. 12, S. 151, Z. 16.

²⁷ Kap. 9, S. 145.

²⁸ Kap. 12, S. 151: „Vulgatum est autem, . . . quod etiam inter verba orationis vitam finierit . . .“ (und nicht etwa: „in fine vitae oraverit“).

²⁹ Kap. 12, S. 151, Y. 30 f.: „Deus miserere animabus, dixit Oswald *cadens in terram*.“

³⁰ Kap. 9, S. 145. Die Wunder dort beginnen „non multo post interfectionem eius exacto tempore“.

³¹ PLUMMER, a.a.O., Anm. 1 zu Kap. 11, nimmt ohne Begründung das Gegenteil als wahrscheinlich an. Abgesehen davon, daß für die Bestattung eines im Kampfe gefallenen Königs auf dem Schlachtfeld kein Beispiel bekannt ist, wäre es verwunderlich, wenn Beda nichts darüber berichtete. Die Fassung E des Anglo-Saxon Chronicle, a.a. 641 (ed. Plummer, S. 27) scheint an eine direkte Überführung der Leiche Oswalds nach Bardney zu denken. Vgl. die folg. Anm..

³² Die Überführung hat nach Beda Oswalds Nichte, Ostrud, die Gemahlin

Ferner berichtet Beda, daß man über der Grablege des heiligen Königs in Bardney sein aus Gold und Purpur gefertigtes „vexillum“ angebracht habe³³. Diese Nachricht gewinnt für unser Beweisthema dadurch hervorragende Bedeutung, daß wir bei Beda selbst an anderer Stelle lesen, man habe den Königen in Northumbria nur im Kriege „vexilla“ vorangetragen. Die Tatsache, daß einer der Vorgänger Oswalds, Edwin, auch in Friedenszeiten „vexilla“ mit sich führte, vermerkt Beda als Besonderheit und wertet sie als ein Zeichen der „außergewöhnlichen Königsgewalt (excellencia in regno)“ diese Herrschers³⁴. Das offenbar also kriegerische Symbol über dem Oswaldgrab in Bardney aber darf als ein deutlicher Hinweis auf den kriegerischen Charakter dieses Heiligen gelten³⁵.

Die Argumente, die wir aus Bedas Oswaldbiographie für die Kriegerheiligkeit des Northumbriers gewinnen konnten, werden ergänzt und bekräftigt durch die anderen bekannten Oswaldviten. Fast alle Schriften und Passagen in größeren historischen Werken, die das Leben dieses Königs behandeln³⁶, kennen ihn als Märtyrer, d. h. sie begründen seine Heiligkeit zumindest auch mit seinem Schlachtfeldtod³⁷. Diese Quellen zum Leben Oswalds, die alle nach Bedas Biographie entstanden sind, haben außerdem noch eines gemeinsam: sie zeichnen das Bild Oswalds in engster, z. T. wörtlicher Anlehnung an Beda. Halten wir uns vor Augen, daß Beda die „sanctitas“ des Northumbrier-Königs nur aus seinem heiligmäßigen Lebenswandel und eben nicht aus seinem Tod erklären will, so bedeutet das, daß die späteren Berichte, was die Bedeutung des Todes im Kampf für die Heiligkeit Oswalds betrifft, Beda ausdrücklich korrigieren. Dieser Tatbestand aber läßt sich kaum anders erklären als durch das Vorhandensein einer Oswaldtradition, die die Heiligkeit des Königs mit seinem kriegerischen Tod auf dem Maserfeld in Verbindung brachte.

„In ebendiesem Jahre kämpfte *Edmund*, der König der Ostanglier, mit demselben (Dänen-) Heer. Doch schmerzvolle Nachricht! Die Heiden waren

König Ethelreds von Mercia veranlaßt. Sie wäre dann nach 679 (dazu Plummer, Ed. Beda, Anm. 2 zu Kap. 11) und vor 697 (dem Todesjahr Ostruds) erfolgt. Zur Fortsetzung des Oswaldkultes auf dem Maserfeld vgl. Beda, Kap. 9, S. 145, Z. 16, wo von Wundern auf dem Maserfeld „bis auf den heutigen Tag“ die Rede ist.

³³ Kap. 11, S. 148, Z. 28—31: „et ut regia viri sancti persona memoriam haberet aeternam, vexillum eius super tumbam auro et purpura compositum adposuerunt“.

³⁴ Buch 2, Kap. 16, S. 118: „Tantum vero in regno excellentiae habuit (sc. Edwin), ut non solum in pugna ante illum vexilla gestarentur, sed et tempore pacis equitantum inter civitates sive villas aut provincias suas cum ministris semper antecedere signifer consuescit.“

³⁵ Nach Beda sollte das „vexillum“ über dem Oswaldgrab auf den königlichen Rang Oswalds hinweisen (vgl. das Zitat in Anm. 33). Entscheidend ist jedoch, daß das „vexillum“ offenbar als „kriegerisches“ (Königs-) Symbol galt. Sollte Bedas „königliche“ Ausdeutung des „vexillum“ über dem Grab etwa einen „kriegerischen“ Interpretation dieses Zeichens entgegentreten?

³⁶ Sie sind zusammengestellt bei STEPHEN-LEE, National Bibliography, c. 1215 ff. und in der *Bibliotheca Hagiographica Latina*, S. 949 f..

³⁷ Als frühestes Zeugnis ist ALCUINS Carmen de Pontificibus et Sanctis ecclesiae Eboracensis zu nennen. Dort ist (V. 504, S. 364) von einer „mors sacra“ Oswalds die Rede.

allzusehr überlegen, er (Edmund) selbst fiel dort mit einem großen Teil seiner Leute, die Feinde blieben Herren der Walstatt und unterwarfen jenes ganze Gebiet ihrer Herrschaft", so schildert Asser³⁸ den Tod Edmunds von Eastanglia, der im Verlaufe des großen Däneneinfalles von 865—70 im Jahre 869 oder 870 erfolgte, und ganz ähnlich lassen sich Ethelward³⁹ und das Anglo-Saxon Chronicle⁴⁰ vernehmen. Die genannten Quellen gehen alle auf ein unter der Ägide König Alfreds, einige 20 Jahre nach Edmunds Tod abgefaßtes Annalenwerk zurück⁴¹ und können daher als zuverlässige Zeugnisse gelten. Wir können also als sicher annehmen:

1. daß Edmund den in Ostanglien einfallenden Dänen mit einem Heer entgegentzog und es zu einem Kampfe kam;
2. daß Edmund in diesem Kampfe den Dänen unterlag und selbst auf dem Schlachtfeld blieb.

Edmund ist später als Heiliger verehrt worden. Als solcher erscheint er in der schriftlichen Tradition zum ersten Male in einer kleinen Biographie, die Abbo von Fleury, zeitweilig als Lehrer im Kloster Ramsey tätig, mehr als 100 Jahre nach Edmunds Tod geschrieben hat⁴², doch lehren uns numismatische Funde, daß eine Edmundverehrung schon zu Beginn des 10. Jhs. bestand⁴³ und wir erfahren von Abbo selbst, daß diese schon kurz nach Edmunds Tod einsetzte⁴⁴. Worauf gründete sich die Anschauung, daß Edmund heilig sei? So haben wir wiederum zu fragen. Wir erhalten von Abbo die klare Antwort: auf seinen Tod. Abbo gab seiner Biographie den Titel „Passio“, Edmund nennt er „martyr“, in dem Teil seiner Schrift, die den Lebenslauf Edmunds behandelt, nimmt der Bericht über den Tod des Königs und die Ereignisse, die dazu führten, den weitaus größten Raum ein⁴⁵. Zwar zeichnete sich Edmund — nach Abbo — auch schon zu Lebzeiten durch hervorragende Tugenden aus, doch ließen diese den späteren Heiligen nur vorahnen, „sanctus“ wurde er erst durch seinen Tod⁴⁶.

Betrachten wir zunächst einmal nur die Nachrichten der englischen Historiographie über Edmunds Tod einerseits und andererseits die für Edmunds Heiligencharakter grundlegende Bedeutung, die seinem Ende in der die Edmundlegende repräsentierenden Schrift Abbos beigemessen wird, so läßt sich mit Sicherheit sagen: der Ausgangspunkt für die Verehrung des Ostanglier-Königs als Heiliger war sein Tod im Kampf. Das allein schon ist für unsere Untersuchung ein wichtiges Ergebnis, denn wiederum begegnet uns hier der enge Zusammenhang von Schlachtfeldtod und Heiligkeit dessen, der ihn erleidet.

³⁸ De rebus gestis Aelfredi, Kap. 33, S. 26.

³⁹ Chronicorum libri IV, S. 513.

⁴⁰ Red. A, ed. Plummer, S. 70.

⁴¹ WATTENBACH-LEVISON, Vorzeit und Karolinger, H. 3 (H. Löwe), S. 371 ff.; für Ethelward ebd., S. 371, Anm. 244.

⁴² Passio Sancti Eadmundi regis et martyris.

⁴³ Dorothy WHITELOCK, in Saga Book of the Viking Society of Northern Research 12, 1936/7, S. 164—67. Mir bisher nicht zugänglich.

⁴⁴ Abbos Widmungsbrief an Eb. Dunstan, S. 4 u. Kapp. 12—14, S. 17 ff..

⁴⁵ Sein Leben vor der Ankunft der Wikinger behandelt Abbo in 2 Kapp. (3 u. 4, S. 7 f.), das weitere bis zu seinem Tod in 6 Kapp. (5—10, S. 8—16).

⁴⁶ Kap. 3 am Schluß, S. 7 f..

Doch müssen wir noch etwas näher auf die Schilderung des Edmundtodes in Abbos „Passio“ eingehen, da sie wesentlich von den zitierten historischen Berichten differiert. Der Inhalt sei kurz angegeben:

Zwei Wikingerhäuptlinge, Inguar und Hubba, Diener der Antichristen und Prototypen unmenschlicher Grausamkeit, erscheinen mit einer Flotte vor den Küsten Englands. Sie landen zunächst in Northumbria und unterwerfen sich diesen Landstrich, nicht ohne vorher dort gründlich ausgeräumt zu haben. Während Hubba in dem eroberten Land zurückbleibt, segelt Inguar weiter nach Ostanglien. Seinem grausamen Wüten in dieser Provinz fällt ein großer Teil der Untertanen des Ostanglier-Königs zum Opfer, und bevor der Wikinger mit diesem selbst in Verbindung tritt, ist er bemüht, auch dessen kriegerrische Mannschaft soweit wie möglich zu dezimieren, um ihn gänzlich verteidigungsunfähig zu machen. Nachdem das geschehen ist, wendet sich Inguar durch einen Boten an Edmund mit der Forderung, die Hälfte der von den Vätern ererbten Schätze auszuliefern und fürderhin in Abhängigkeit von ihm seine Herrschaft auszuüben.

Erst jetzt tritt der Ostanglier-König selbst in Aktion. Er zieht einen Bischof zu Rate, der ihm empfiehlt, entweder das Angebot des Wikingers anzunehmen oder zu fliehen. Beides weist er von sich: er dürfe die Herrschaft, die er von Gott empfangen habe und als dessen Diener ausübe, nicht der Gnade eines Anderen verdanken, zwei Herren wolle er nicht dienen, die Schande der Flucht könne er aber erst recht nicht auf sich nehmen. So lautet denn auch seine Antwort an Inguar, den „Teufelssohn“, abschlägig: er solle nur kommen und ihm seine Schätze und sein Leben nehmen, es berühre ihn wenig zu sterben. Nur durch seinen Tod könne er seine „innere Freiheit (*libertas animi*)“ bewahren, die ihm als Lebendem forthin benommen wäre. Zudem wolle er als „christlicher König“ sich nicht einem „heidnischen Häuptling“ unterwerfen, es sei denn dieser bekenne sich vorher zum christlichen Glauben.

Inguar macht nach dieser Antwort wenig Federlesens. Edmund wird waffenlos in seiner Pfalz ergriffen, mannigfachen Torturen ausgesetzt und schließlich enthauptet. Abbo würdigt seinen Tod abschließend als wahre Nachfolge Christi ⁴⁷.

Um über den Leidenstod Edmunds keinen Zweifel aufkommen zu lassen, hebt der Mönch aus Fleury immer wieder hervor, daß der König tatenlos ohne vorausgehenden Kampf oder einen der Selbstverteidigung dienenden Waffengang seinen Gegnern zum Opfer fiel. Inguar ist von vorneherein darauf aus, den Ostanglier seiner kriegerrischen Mannschaft zu berauben ⁴⁸. Der nach dem Angebot der Dänen zu Rate gezogene Bischof bezeichnet Edmund als „*destitutus milite*“ ⁴⁹. Edmund selbst nennt sich „*desolatus meo satellite*“ ⁵⁰ und spricht an anderer Stelle davon, daß alle die Seinen umgebracht worden seien („*interfectis omnibus meis*“) ⁵¹. Ist

⁴⁷ Kap. 5—11, S. 8—16.

⁴⁸ Kap. 6, S. 10.

⁴⁹ Kap. 8, S. 12, Z. 15.

⁵⁰ Kap. 8, S. 12, Z. 24.

⁵¹ Kap. 9, S. 14, Z. 24.

damit nur gesagt, daß Edmund an einen Kampf nicht mehr denken konnte, so bringt Abbo auch zum Ausdruck, daß er es unter keinen Umständen wollte. Er scheut grundsätzlich jede Gewaltanwendung: der Bote Inguars, der nach Edmunds Ansicht den Tod verdient hätte, kommt lebend davon, weil Edmund in wahrer Nachfolge Christi seine Hände nicht (mit Blut) beschmutzen will⁵². In der Antwortbotschaft an den Dänenführer gibt der Ostanglier-König diesem zu verstehen, daß er ihn keineswegs unbewaffnet finden werde, seine Waffen seien jedoch die Gebote Christi („instituta Christi“)⁵³. Die Verteidigung seiner Freiheit gedenkt Edmund „wenn nicht mit Waffen, so doch durch das Hinhalten der Kehle (si non armis saltem iugulis)“ zu gestalten⁵⁴. Als seine Häscher ihn schließlich fangen, wirft er die Waffen von sich („proiectis armis capitur“)⁵⁵.

Wir sehen, Edmunds Tod, wie ihn Abbo darstellt, ist der typische Leidenstod des christlichen Märtyrers. Dieser Tatbestand ändert zwar nichts daran, daß wir den anderwärts bezeugten Tod Edmunds auf dem Schlachtfeld als das historische Faktum ansehen müssen, das zu Edmunds Verehrung als Heiliger führte (denn daß die auf eine nahezu gleichzeitige Quelle zurückgehenden Berichte der englischen Historiographie den Vorzug vor Abbos legendärer Darstellung genießen, liegt auf der Hand), aber es besteht die Möglichkeit, daß die Edmundlegende schon bald den kämpfenden König in einen leidenden König verklärt hätte und zu Zeiten Abbos Edmunds historischer Tod im Kampf für das Bild, das man sich von seiner Heiligkeit machte, längst bedeutungslos geworden wäre. Oder ist der heilige Edmund, der sich wie ein Lamm zur Schlachtbank führen läßt, eine Schöpfung Abbos bzw. seines Gewährsmannes Erzbischof Dunstan⁵⁶? Zur Beantwortung dieser Frage müssen wir Abbos „Passio“ daraufhin untersuchen, ob sich dort irgendwelche Anhaltspunkte für eine kämpferische Betätigung Edmunds finden lassen.

In dem Widmungsbrief an Erzbischof Dunstan von Canterbury, den Abbo an den Anfang seiner „Passio“ gestellt hat, gibt er die Quellen seines Wissens an. Als erstes Glied der Überliefererkette für das Leben (oder besser: Sterben) Edmunds erscheint ein „armiger“ Edmunds „eadem die, qua pro Christo martyr occubuit“⁵⁷. Dieser Mann habe am Hofe König Ethelstans von Edmund berichtet. Zunächst einmal läßt sich aus dieser Nachricht entnehmen, daß Edmund ein kriegerisches Ende gefunden hat, denn die Bezeichnung „armiger“ ist hier in ihrer konkreten Bedeutung als „Waffenträger im Kampf“ und nicht als feststehender Titel zu verstehen, da sie durch das folgende „an dem Tag, da er (Edmund) für Christus als Märtyrer starb“ als einmalige Aufgabe determiniert ist. Doch daß Edmund im Kampfe fiel, wissen wir ohnehin. Bedeutsam ist jedoch, daß die Edmundlegende, die in Abbos „Passio“ ihren schriftlichen Niederschlag gefunden hat, letztlich auf den nächsten Gefolgsmann des Ostanglier-

⁵² Ebd., S. 13.

⁵³ Ebd., S. 13, Z. 34 f..

⁵⁴ Ebd., S. 14, Z. 6.

⁵⁵ Kap. 10, S. 15, Z. 10 f..

⁵⁶ Widmungsbrief, S. 3 f..

⁵⁷ Ebd., S. 4.

Königs in der Schlacht gegen die Dänen zurückgeht. Sollte dieser vor König Ethelstan seinen Gefolghsherrn als tatenloses Opferlamm geschildert haben?

Unter den Argumenten, die Edmund dem Rat seines Bischofs, sich Inguar durch die Flucht zu entziehen, entgegenhält, erscheint folgendes: „Was legst Du mir nahe? Daß ich zu Ende meines Lebens, verlassen von meiner Gefolgschaft, meinen Ruhm schände, indem ich fliehe? *Immer* bin ich der Schande entgangen, des Verrats beschuldigt zu werden; *niemals* brauchte ich den Vorwurf auf mich zu nehmen, das Heer verlassen zu haben, denn für mich ist es ehrenvoll, für das Vaterland zu sterben; *jetzt* aber soll ich freiwillig mich selbst verraten, da mir doch wegen des Verlustes meiner Lieben sogar das Licht Ekel erregt?“⁵⁸.

Der Mittelteil dieser dreigliedrigen Klimax in der Rede Edmunds ist hier von Interesse. Es wird das Bild des Ostanglier-Königs heraufbeschworen, wie er an der Spitze eines Heeres stehend sich weigert dieses zu verlassen, weil er bereit ist, „pro patria mori“. Zwar wird diese Szene in die Vergangenheit verlegt, aber — so muß man doch fragen — warum erscheint sie überhaupt in der „Passio“? Abbo hätte sich im Sinne seines Edmund-Bildes ebensogut darauf beschränken können, den Ostanglier-Herrscher die Flucht mit dem Hinweis darauf ablehnen zu lassen, daß sie einen Verrat seiner selbst bedeuten würde. Läßt sich dieser Passus von der Treue Edmunds zu seinem Heer und seinem Willen, für sein Land zu sterben, nicht am einleuchtendsten erklären, wenn man ihn als die Verarbeitung eines Motivs aus einer Abbo bekannten Edmundlegende ansieht, die den heiligen Edmund kämpfend sterben läßt?

Fassen wir die bisher gewonnenen Ergebnisse zusammen: Es ließ sich wahrscheinlich machen, daß Oswald sich — zumindest auch — durch seinen Tod auf dem Schlachtfeld als Heiliger qualifizierte. Sicher ist, daß die Heiligenverehrung Edmunds von seinem Tod im Kampf gegen die Dänen ihren Ausgangspunkt nahm. Dafür, daß das Bild des heiligen Edmund als leidender, tatenloser Märtyrer auf Kosten Abbos von Fleury geht, und die ihm bekannte ostanglische Edmundlegende einen kämpfenden Heiligen zum Helden hatte, ließen sich einige Anhaltspunkte gewinnen.

Der Verbindung von Schlachtfeldtod und Heiligenverehrung begegnen wir nicht nur in England. Sie ist auch zu Beginn des 9. Jhs. im Osten des Karolingerreiches anzutreffen.

Im Jahre 799 fand Graf *Gerold*, ein Schwager Karls d. Gr., dem dieser nach der Absetzung Tassilos das Herzogtum Bayern übertragen hatte, auf einem Feldzug gegen die aufständischen Avaren den Tod. Über sein Ende berichten die *Annales regni Francorum*⁵⁹ und ausführlicher Einhard in seiner *Vita Karoli*⁶⁰, jedoch ohne ihm das Prädikat eines Heiligen zuzugestehen. Die Ansicht, daß er Märtyrer — und damit Heiliger — sei, hatte ihren Ursprung offenbar im Kloster Reichenau. Zu den Reichenauer Mön-

⁵⁸ Kap. 8, S. 12.

⁵⁹ SS rer. Germ., a.a. 799, S. 108 (A. q. d. E., S. 109).

⁶⁰ SS rer. Germ., S. 16.

chen hatte Gerold schon zu Lebzeiten enge Verbindungen, in den Mauern des Klosters war er bestattet worden⁶¹.

Der Reichenauer Mönch Wettinus nun hatte, kurz bevor er starb (824) eine Vision, in der ihm u. a. mitgeteilt wurde, daß Gerold unter die Märtyrer aufgenommen worden sei, da er „im Eifer für Gott und zur Verteidigung der heiligen Kirche auf die Scharen der Ungläubigen getroffen sei und dabei sein Leben eingebüßt habe“⁶². Es ist anzunehmen, daß man auf der Reichenau Gerold auch schon vorher für einen Märtyrer gehalten hatte, und die „Visio“ nur die — vielleicht nötige — Bestätigung dieser Ansicht von höchster Seite darstellt.

Kehren wir zum Ausgangspunkt zurück. Nach dem Dargelegten kann es nicht mehr zweifelhaft sein, daß die eingangs genannten Papstbriefe aus den Jahren 853 und 879 *nicht* am Anfang der Anschauung von der religiösen Verdienstlichkeit des Todes im Kampfe stehen. Diese Vorstellung reicht weiter zurück, wie wahrscheinlich Bedas Oswaldkapitel und mit Sicherheit die „Visio Wettini“ bezeugen, sie führte ein unabhängiges Dasein, wie die Edmundverehrung in Ostanglien lehrt. Auf diesem Hintergrund können die Schreiben Leos IV. und Johanns VIII. allenfalls als Bestätigungen dieser kirchlich bis dahin offiziell nicht anerkannten Auffassung betrachtet werden.

Wir haben bisher bei den angeführten Beispielen nur die rein formale Verbindung von Tod im Kampf und Heiligkeit dessen, der ihn erleidet, in Betracht gezogen. Von Interesse wären auch die sachlichen Gründe für diese Verbindung. Doch läßt sich darüber leider gar nichts Sicheres sagen. In Anbetracht dessen, daß Oswald und Edmund *Könige* waren, könnte man vermuten, daß königlicher Rang die Heiligwerdung im Kampfe gefallener Krieger verursachen oder befördern könne⁶³. Doch Oswalds Kriegerheiligkeit ließ sich nur wahrscheinlich machen, und Gerold war zwar eine hochgestellte Persönlichkeit im Reiche Karls d. Gr. aber kein König. Im Übrigen ließe sich die Tatsache, daß wir gerade in zwei Fällen von königlicher Kriegerheiligkeit Kenntnis haben (vorausgesetzt, daß unsere Oswald betreffende Annahme richtig ist), auch so erklären, daß vor allem die entsprechenden Königslegenden der überragenden Stellung ihrer Helden wegen eine schriftliche Aufzeichnung gefunden haben, während vielleicht vorhandene Legenden, die niedriger gestellte Krieger betrafen, nicht bis in den Bereich der Schriftlichkeit vorgedrungen sind⁶⁴.

Oswald, Gerold und Edmund fielen im Kampf gegen *Heiden*. Sollte dieser Umstand für ihre Heiligkeit ausschlaggebend gewesen sein? Für Gerold

⁶¹ Vgl. ABEL-SIMSON, Jahrbücher II, S. 189—93.

⁶² Heitonis Visio Wettini, MG Poetae Aevi Carolini II, S. 274.

⁶³ Vgl. FOLZ, Heilige Könige, S. 318 f., der die Ansicht vertritt, daß der König im frühen MA wegen seiner Geblütsheiligkeit heidnischen Ursprungs einerseits und andererseits deswegen, weil er der gegebene Förderer der Kirche war, eine besonders günstige Ausgangsposition für den Aufstieg unter die Heiligen hatte.

⁶⁴ HENRY OF HUNTINGDON (Historia Anglorum, S. 95) überliefert im Zusammenhang mit Oswalds Tod folgende Redewendung: „Campus Mesafeld (= Maserfeld) sanctorum conduit ossibus.“ Das bedeutet, daß auch (die) Mitkämpfer Oswalds als Heilige galten. Leider läßt sich das Alter dieser Redewendung nicht bestimmen.

dürfte das zutreffen, denn in der „Visio Wettini“ wird seine Aufnahme unter die Märtyrer damit begründet, daß er „zur Verteidigung der heiligen Kirche mit den Heiden gekämpft habe und dabei ums Leben gekommen sei“⁶⁵.

Oswalds Kampf gegen den heidnischen Penda jedoch wurde nach Beda nicht für die Verteidigung der Kirche oder der christlichen Religion sondern „pro patria“ gekämpft⁶⁶. Es besteht daher durchaus die Möglichkeit, daß auch für die von uns vermutete Kriegerheiligkeit Oswalds die Tatsache ausschlaggebend war, daß er „pro patria“, d. h. wohl bei der Abwehr eines feindlichen Angriffes auf sein Land, beim Schutz seines Volkes vor einer Fremdherrschaft den Tod erlitt, während der heidnische Charakter seiner Gegner garnicht so sehr ins Gewicht fiel.

Die Tatsache allein, daß seine Gegner Heiden waren, scheint auch Edmunds Heiligkeit nicht begründet zu haben. Zwar werden von Abbo die einfallenden Dänen als „Werkzeuge (Glieder) des Menschenfeindes“⁶⁷ charakterisiert und Inguar als „Teufelsohn“⁶⁸ bezeichnet, zwar stirbt Edmund „aus Liebe zum Namen des Herrn“⁶⁹ und deswegen, weil er „Diener Christi“ und niemandes Anderen sein will⁷⁰, doch hat die starke Betonung von Inguars Heidentum und Edmunds Bindung an Christus in erster Linie die Funktion zu zeigen, daß Edmund eine Herrschaft des Dänen in seinem Reich unmöglich dulden kann. Edmund stirbt nicht, weil er das Heidentum des Dänen schlechthin ablehnt, sondern weil er sich nicht mit dessen heidnischer *Fremdherrschaft* abfinden will⁷¹. Schließlich gehörte — wie wir sahen⁷² — zu den Grundüberzeugungen des Ostanglier-Herrschers die Ansicht, daß der Tod „pro patria“ eine Ehre ist. Der religiöse Gegensatz zwischen Edmund und Inguar erscheint also selbst bei Abbo nicht als der alleinige Grund für den Tod und die darauf beruhende Heiligkeit des Ostangliers. Ob dieser Gegensatz in der ursprünglichen Edmundlegende überhaupt eine Rolle gespielt hat, oder ob nicht vielmehr die Heiligkeit Edmunds allein daraus abgeleitet wurde, daß er bei der Verteidigung seines Landes gegen die einfallenden Dänen auf dem Schlachtfeld blieb, läßt sich fragen.

Zusammenfassend kann gesagt werden, daß sich für die von uns namhaft gemachten Fälle von Kriegerheiligkeit durch den Tod im Kampf *keine einheitliche* Erklärung finden läßt. Die Möglichkeit, daß *königlicher* Rang von Bedeutung war, läßt sich im Hinblick auf Oswald und Edmund nicht

⁶⁵ S. 274: „... in defensione sanctae ecclesiae infidelium turbis congressus temporalis vitae dispendia est passus“.

⁶⁶ Kap. 9, S. 145, Z. 15.

⁶⁷ Kap. 5 am Anf., S. 8.

⁶⁸ Kap. 9, S. 13.

⁶⁹ Kap. 11, S. 16.

⁷⁰ Kap. 8, S. 13.

⁷¹ Das Gespenst der Fremdherrschaft beschwört Inguar herauf, indem er Edmund das Angebot macht, er solle die Hälfte seines Erbschatzes ausliefern und in Zukunft als König von dänischen Gnaden sein Leben fristen (Kap. 7, S. 11). Die Ablehnung dieses Angebotes ist das manigfach variierte Hauptthema der beiden Edmund-Reden (Kapp. 8, 9, S. 12—15.)

⁷² S. oben, S. 103.

ganz ausschließen. Der *heidnische* Charakter der Gegenpartei war sicherlich für Gerolds, vielleicht u. a. für Edmunds Heiligkeit bestimmend. Das Bestreben, ihr Land vor einer *Fremdherrschaft* zu schützen, scheint die Qualifikation Oswalds und Edmunds als Heilige befördert zu haben.

Die Beschäftigung mit der Heiligkeit Oswalds, Edmunds und Gerolds führte zu der Einsicht, daß sich im christlichen Abendland ein Kriegermartyrium in offener Unabhängigkeit von der allgemein anerkannten kirchlichen Lehre hat entwickeln können. Dies ist nicht nur aus der Tatsache zu entnehmen, daß Oswalds und Gerolds Heiligwerdung früher liegt als die beiden ersten uns bekannten päpstlichen Zeugnisse für die Vorstellung von der religiösen Verdienstlichkeit des Todes im Kampf und daß Edmunds Kriegerheiligkeit wohl kaum durch das erste dieser Zeugnisse, das Schreiben Leos IV. (nur dieses käme zeitlich in Frage), erklärt werden kann; nicht minder bezeichnend ist die offensichtliche Ablehnung eines Kriegermartyriums durch die Kirchenmänner Beda und Abbo: jener wollte — wenn unsere Vermutung richtig ist — Oswalds Heiligkeit nicht mehr durch den Tod im Kampf erklärt wissen, sondern durch andere, spezifisch christliche Tugenden, dieser verklärte den kämpfenden Märtyrer Edmund in einen leidenden Blutzegen.

Doch die von uns namhaft gemachten Fälle eines „außerkirchlichen“ Kriegermartyriums beanspruchen nicht nur als solche Interesse, sondern auch deshalb, weil sie anscheinend u. a. auch unkirchliche oder unchristliche Begründungen erhalten haben. Wir deuteten oben an, daß Oswalds und Edmunds Kriegermartyrium vielleicht nicht nur durch ihren Tod im Kampf gegen *Heiden* begründet wurde, sondern auch durch ihren *königlichen Rang* und ihr Sterben für den *Schutz ihres Landes* vor einer Fremdherrschaft. Beides, königlicher Rang und Landesverteidigung, sind nun aber alles Andere als christliche Voraussetzungen für den Erwerb des Märtyrertitels. Solche unchristlichen Elemente, wie sie beim Martyrium Oswalds und Edmunds durchscheinen, finden sich nun auch in der Folgezeit beim Kriegermartyrium, selbst als dieses unter bestimmten Umständen von der Kirche anerkannt worden war. Gehen wir abschließend dieser Erscheinung noch etwas nach.

Der — wie wir vermuten — Kriegsmärtyrer Oswald starb nach Beda „pro patria“, und für den kämpfenden Märtyrer Edmund war sein Gegner Inguar nach Abbo nicht nur die Verkörperung des Heidentums, sondern auch eine drohende Gefahr für den Bestand seines Reiches, und die Ehrenhaftigkeit des „Todes fürs Vaterland“ gehörte zu den Grundüberzeugungen des Ostanglier-Herrschers. Ähnlich heißt es in der von Wibert von Toul verfaßten Vita Leos IX. von den bei Civitá gefallenen Kriegern, die schon bald als Märtyrer verehrt wurden⁷³, sie hätten ihren Aufstieg unter die Heiligen durch den Tod „für den Glauben an Christus und für die Befreiung des (von den Normannen) hart bedrängten Volkes“⁷⁴ verdient. Nach dem Lobgedicht auf den Feldzug der Pisaner gegen das tunesische Mahdia

⁷³ Zur Sache ERDMANN, Kreuzzugsgedanke, a.a.O., S. 109 ff..

⁷⁴ Ed. WATTERICH, Romanorum Pontificum vitae, Bd. 1, S. 165: „pro fide Christi afflictæque (!) gentis liberatione“.

(1087) wird der Führer der Pisaner, Hugo, der im Kampfe fällt, Märtyrer, und zwar durch seinen Tod „aus Liebe zu Jesu“ und „im Dienst für ihn“; doch erscheint auch als Nebengedanke, daß der Märtyrer Hugo *für Pisa gestorben ist* ⁷⁵.

In einer Beneventaner Darstellung der Vorgänge von Civitá scheint das *heldenhafte Verhalten* der dort gefallenen Kämpfer mit ihrem Martyrium in Verbindung gebracht zu werden ⁷⁶.

Im französischen Rolandslied findet sich das Martyrium der bei Roncevaux ums Leben gekommenen Ritter u. a. auch mit der *Treue zu ihrem Gefolgs- bzw. Lehnsherrn* begründet. Der Erzbischof Turpin verkündet vor der Schlacht den etwa fallenden Kriegern den himmlischen Lohn des Martyriums ⁷⁷; eingangs seiner Rede heißt es zu den Zielen des Kampfes: „Für unseren König müssen wir tapfer sterben / Helft die Christenheit erhalten“ ⁷⁸. Der Kampf für die Christenheit gegen die Heiden steht also hier gleichberechtigt neben Kampf und Tod für den König, ja Letzteres hat vielleicht in den Augen des Dichters sogar noch den Vorrang. Noch deutlicher tritt die Verbindung von Kriegermartyrium und Treue zum Herrn in Rolands Totenklage über die bei Roncevaux gefallenen Franken zutage. Roland bittet u. a. Gott, daß die Seelen der Gefallenen — wie es ja Turpin den Rittern vor der Schlacht versprochen hatte — ins Paradies aufgenommen würden; die entscheidenden Worte lauten: „Möge er allen euren Seelen das Paradies gewähren / möge er euch unter den heiligen Blumen lagern! / Bessere Vasallen als euch habe ich niemals gesehen / So lange Zeit habt ihr mir ohne Rast gedient / Habt Karl so große Länder erobert“ ⁷⁹. Hier ist vom Tode für die Christenheit gar nicht mehr die Rede, allein die beständige Vasallentreue der gefallenen Ritter wird als Voraussetzung für ihren Eintritt ins Paradies namhaft gemacht.

In diesem Zusammenhang sind noch einmal die Märtyrer von Civitá zu nennen. In seinem „*Libellus de Symoniacis*“ (verf. im ersten Jahrzehnt des 12. Jhs.) hat sich Bruno von Segni nochmals mit ihnen beschäftigt; er stellt die Sache so dar, als habe Papst Leo IX. nach ihrem Tode in der Schlacht dem Apostel Petrus ihre Seelen anempfahlen, weil sie „aus Liebe zum hl. Petrus ihm (sc. Leo) *bis zum Tode gehorsam*, sich nicht scheuten zur Verteidigung der Gerechtigkeit das eigene Blut zu vergießen“ ⁸⁰; weiter hieß es, Leo habe kurz vor seinem Tode eine Vision gehabt, von der er seinen Bischöfen, Kardinälen und Klerikern mit den Worten berichtet habe: „Ich freue mich sehr, daß ich dort unter den Märtyrern Christi jene

⁷⁵ Ed. SCHNEIDER, Fünfundzwanzig lateinische weltliche Rhythmen, Nr. 25, S. 34 ff; die zitierten Stücke Str. 46 und 48, S. 39.

⁷⁶ Ein Beneventaner Anonymus, zitiert nach ERDMANN, Kreuzzugsgedanke, a.a.O., S. 113.

⁷⁷ VV. 1127—1138, ed. BÉDIER, S. 88 (89).

⁷⁸ V. 1128 f.: „Pur nostre rei devum ben murir/ Chrestientet aidez a sustenir“.

⁷⁹ VV. 1855 — 1859, ed. BÉDIER, S. 142 (143): „Tut voz anmes otreit il pareïs! / En saintes flurs il les facet gesir! / Meillors vassals de vos unkes ne vi / Si lunge-ment tuz tens m'avez servi / A oes Carlon si granz païs cunquis“.

⁸⁰ MGH Libelli de Lite II, 550: „... (qui) pro eius (sc. sancti Petri) amore sibi (sc. Libelli) usque ad mortem oboedientes pro defendenda iusticia proprium sanguinem fundere non meruerunt (= „maeruerunt“).

meine Brüder und Freunde sah, *die mir bis nach Apulien gefolgt* und für die Verteidigung der Gerechtigkeit gestorben sind“⁸¹. Der Vasallentreue beim Dichter des Rolandsliedes entspricht bei Bruno von Segni der Gehorsam der Krieger gegen Papst Leo. Der Unterschied Treue — Gehorsam erklärt sich durch die Verschiedenartigkeit der Kriegsherren; im Übrigen scheint Bruno ebenso wie der Dichter in dem bedingungslosen Einsatz der Krieger für ihren Herrn ein für das Martyrium nicht unwesentliches Moment zu sehen.

Bei den angeführten Beispielen ist der für das Kriegermartyrium wesentliche Grund immer der Tod im Heiden- oder Kirchenkrieg; die von uns namhaft gemachten unchristlichen Elemente wie königlicher Rang, Landesverteidigung, Heldenhaftigkeit und Vasallentreue spielen nur eine untergeordnete Rolle — allenfalls die zitierten Verse aus Rolands Totenklage rücken den Tod aus Vasallentreue stärker in den Vordergrund als den Tod im Heidenkampf. Man kann sich daher fragen, ob diese unchristlichen Elemente selbständig überhaupt in der Lage waren, ein Kriegermartyrium zu begründen. Dafür, daß diese Frage nicht von vorneherein negativ zu beantworten ist, gibt es Anhaltspunkte.

Auf dem 2. Konzil von Limoges vom Jahre 1031 wurde von einem der anwesenden Bischöfe als Beitrag zu einer dort verhandelten Frage, die uns hier nicht zu interessieren braucht⁸², die Geschichte von einem vaskonischen Ritter erzählt, der, auf Geheiß des Vaskonenherzogs und von diesem im Weigerungsfalle mit dem Tode bedroht, seinen Lehnsherrn („senior“) umgebracht hatte. Als dieser Ritter darauf bei dem zuständigen Bischof um die Gewährung der Pönitenz nachsuchte, weigerte sich dieser der Bitte zu entsprechen mit der Begründung: „Du hättest für deinen Herrn den Tod auf dich nehmen müssen, bevor du in irgendeiner Weise Hand an ihn legtest, *und für solche Treue wärest du ein Märtyrer Gottes geworden*, so aber hast du ein sehr schweres und uns unerhörtes Verbrechen begangen“⁸³. Hier wird der Tod aus Treue zum Herrn als Grund für ein Martyrium angesehen, das steht expressis verbis da. Allerdings ist es kein Tod in der Schlacht, den nach Ansicht des Bischofs der Vasall aus Treue zum Herrn hätte erdulden sollen, sondern ein Tod durch die Hand des Herzogs. Doch läßt sich fragen, ob für den Bischof die äußeren Umstände, unter denen der Tod des Vaskonen erfolgt wäre, maßgebend waren, um an ein Martyrium zu denken, oder ob es ihm nicht auf die Bewährung der Treue in einem kritischen Augenblick schlechthin ankam. Trifft Letzteres zu, dann ist in der Ansicht des Bischofs auch ein Kriegermartyrium aus Treue zum Herrn angelegt, zu dem nur in diesem speziellen Fall die äußeren Voraussetzungen fehlten.

⁸¹ Ebd.: „Gaudeo vero vehementer, quia vidi ibi inter martyres Christi illos fratres et amicos meos, qui me in Apuliam secuti pro defensione insticiae mortui sunt“.

⁸² Es geht um die Frage, ob und wann der Papst eine von Bischöfen ausgesprochene Exkommunikation aufheben könne.

⁸³ Acta Concilii Lemovicensis II, MPL 142, c. 1400: „Debueras pro seniore tuo mortem suscipere, antequam illi manus aliquo modo inferres, et martyr Dei pro tali fide fieres, sed gravissimum reatum egisti, et nobis inauditum“.

Die Ansicht von der religiösen Verdienstlichkeit des Todes aus Treue zum Herrn in jedem, wie auch immer gearteten, Krieg hat Wibert von Ravenna (als Gegenpapst: Clemens III.) in einer Kampfschrift gegen Gregor VII. vertreten⁸⁴. In dieser um 1085 verfaßten und nur noch in Bruchstücken erhaltenen Schrift fragt Wibert an einer Stelle, was Gregor wohl zu antworten gedenke, wenn beim jüngsten Gericht die in den von ihm veranlaßten Kriegen Gefallenen gegen ihn mit den Worten Klage führen würden: „Räche, Herr, unser Blut! Denn wir gaben unser Leben für unsere Herren, weil wir die „fides“ nicht brechen wollten, die wir in deinem Namen gelobten. Ob dieser Krieg gerecht war oder ungerecht, so haben wir doch deshalb gekämpft, weil wir deine „fides“ nicht verraten wollten“⁸⁵. Wibert läßt keinen Zweifel daran, daß er den Tod aus Treue zum Herrn in jedem Kampf, mit welchen Absichten auch immer er geführt wird, für gerechtfertigt hält⁸⁶. Zwar geht er nicht so weit, die unter solchen Umständen Gefallenen als Märtyrer zu bezeichnen; doch immerhin läßt er sie als Unschuldige figurieren, die an Gott die Forderung stellen können, ihr Blut zu rächen. Es ist wohl nicht zu leugnen, daß dadurch ihrem Tode eine gewisse religiöse Weihe verliehen wird.

Beenden wir unseren kurzen und flüchtigen Rundblick und stellen abschließend fest:

Wenn auch ein „außerkirchliches“ Kriegermartyrium, wie wir es bei Oswald vermuteten und für Edmund und Gerold nachweisen konnten, auf die Dauer keinen Bestand gehabt hat, „außerkirchliche“, unchristliche Elemente blieben auch dem von der Kirche unter bestimmten Umständen anerkannten Kriegermartyrium weiterhin erhalten, und sie scheinen bei der Begründung eines Kriegermartyriums mitunter nicht nur eine Nebenrolle gespielt zu haben.

2. Der Barbastrokrieg

Gegen Ende des Jahres 1064 fiel Barbastro, eine wichtige Grenzfestung des muslimischen Kleinkönigreiches Saragossa, in die Hände eines christlichen Heeres, das sich aus Spaniern und Angehörigen des französischen Adels zusammensetzte. In der modernen Kreuzzugsforschung hat man die

⁸⁴ Dazu — in anderem Zusammenhang — ERDMANN, Kreuzzugsgedanke, S. 237 ff.

⁸⁵ Zitiert bei Wido von Ferrara, MGH Libelli de Lite I, 545: „Vindica, Domine, sanguinem, sanguinem nostrum, quia promissam in tuo nomine fidem violare nolentes, pro dominis nostris animas dedimus. Bellum illud iustum fuerit vel iniustum, nos ea intentione pugnavimus, ne proditores tuae fidei videremur“. Übersetzung nach ERDMANN, I. c., S. 239.

⁸⁶ Es wird sich bei diesen Worten Wiberts um eine scharfe Zuspitzung handeln, die sich aus dem Charakter seiner Abhandlung als Kampfschrift gegen Gregor erklärt. Doch mindert das ihre Bedeutung nur wenig; wesentlich ist, daß ein solches Denken zu Wiberts Zeit möglich war. — Zu beachten ist ferner, daß die „fides“ zum Herrn hier christlich gedeutet wird, nämlich als in Gottes Namen geschworene Treue. Doch ändert das nichts an dem grundsätzlich unchristlichen Charakter der Treuebindung.

Barbastro-Expedition als ein frühes Beispiel „heiligen Krieges“, als einen „Vorkreuzzug“, qualifizieren zu können geglaubt⁸⁷. Doch scheint mir diese Annahme nicht so sicher gegründet zu sein, als daß sie nicht noch einmal überprüft werden könnte⁸⁸. Als Argumente für den Kreuzzugscharakter des Barbastrokrieges hat man ins Feld geführt, daß Papst Alexander II. für das Zustandekommen der Expedition verantwortlich oder zumindest mitverantwortlich gewesen sei, und daß der Teilnehmerkreis des Zuges internationales Gepräge trug. Die Stichhaltigkeit dieser Argumente wird im Folgenden nachzuprüfen sein. Zunächst, wie steht es mit der Beteiligung Papst Alexanders II.?

Die These von der Mitwirkung Alexanders stützt sich auf folgende Quellenzeugnisse:

1. Der muslimisch-spanische Historiograph Abū Marwān Ibn Ḥayyān (st. 1076) erwähnt in seinem nur wenig später verfaßten Bericht über den Kampf um Barbastro einen „Führer der Reiterei Roms“.
2. Alexander II. sagt in einem Brief Spanienfahrern den Ablass ihrer Bußstrafen zu.
3. Etwa ein Jahr vor dem Barbastrokrieg wird Kardinal Hugo Candidus als päpstlicher Legat nach Spanien entsandt.
4. Drei nach Südfrankreich und Spanien gesandte Briefe Alexanders II. verbieten ein gewaltsames Vorgehen gegen die dortigen Juden.

Was ist von dem bei Ibn Ḥayyān genannten „Führer der Reiterei Roms“ zu halten? Einer der Vornehmsten im feindlichen Heere, so heißt es bei dem muslimischen Chronisten⁸⁹, der „*kā'id ḥail rūmīya*“⁹⁰ nämlich, habe zu seinem Beuteanteil neben anderen Kostbarkeiten auch 1500 wunderschöne Mädchen schlagen können. Dozy hat die arabische Bezeichnung für diesen Ritter als erster mit „Führer der Reiterei Roms“ übersetzt und darin eine wörtliche Übertragung des Titels „*princeps Romanae militiae*“ ins Arabische gesehen. Die Folgerung lag für ihn auf der Hand: der beutehungrige Ritter war der militärische Beauftragte Alexanders II. für den Barbastrozug⁹¹. Seine These ist in der Folgezeit weitgehend⁹²

⁸⁷ Dozy, *Recherches*, S. 335–53; BOISSONNADE, *Chanson de Roland*, S. 23–28; ders., *Cluny, la Papauté et la première grande croisade*, S. 257 ff.; ERDMANN, *Kreuzzugsgedanke*, S. 124–27; MENÉNDEZ PIDAL, *Cid*, Bd. 1, S. 147–50; RUNCIMAN, *Kreuzzüge*, Bd. 1, S. 88; WAAS, *Kreuzzüge*, Bd. 1, S. 58 f.

⁸⁸ Bedenken haben angemeldet: DAVID, *Galice et Portugal*, S. 370 f.; VILLEY, *La croisade*, S. 69 f..

⁸⁹ Der Bericht Ibn Ḥayyāns ist uns nur durch IBN BASSĀM, *Daḥīra* (mir noch nicht zugänglich) und AL-MAḤḤARĪ, *Kibāb naḥḥ at-ṭīb* erhalten. Die betreffende Stelle dort Bd. 2, S. 749.

⁹⁰ MAḤḤARĪ, II, S. 749, letzte Z. hat „*rūma*“. „*Rūmīya*“ ist durch IBN BASSĀM überliefert (vgl. Dozy, *Recherches*, S. 341, Anm. 2.). Letzterer Lesart ist, da sie der älteren Überlieferung entstammt (Ibn Bassām st. 1147, Maḥḥarī st. 1632) und zudem *lectio difficilior* ist, der Vorzug vor „*rūma*“ zu geben, das Dozy in den Text der Maḥḥarī-Ausgabe gesetzt hat.

⁹¹ *Recherches*, S. 350.

⁹² VILLEY, *La Croisade*, S. 96, und HALLER, *Papsttum*, 2 Bd. 2, Anm. zu S. 359 (= S. 598) schlagen eine andere — und wie sich zeigen wird — im Wesentlichen richtige Deutung des „*kā'id ḥail rūmīya*“ vor, jedoch ohne die notwendige Begründung ihrer Ansicht.

akzeptiert worden. Allerdings bereitete es Dozy selbst und Anderen nach ihm große Schwierigkeiten, die passende Person für diesen Titel zu finden; zu einem überzeugenden Ergebnis hat man bisher nicht kommen können⁹³. Das Problem läßt sich jedoch auf sehr einfache Weise aus der Welt schaffen, wenn man, was alles für sich hat, „rūmīya“ nicht wie Dozy als „Rom“ sondern als Adjektivbildung (Nisbe) mit femininer Endung zu „Ar-Rūm“ auffaßt. „Ar-Rūm“, in der Literatur der Araber des Orients die gängige Bezeichnung für die Byzantiner („Rhomäer“), begegnet bei den spanisch-arabischen Historiographen zur Bezeichnung von nordspanischen Christen. LÉVI-PROVENÇAL hat vermutet, daß mit „Ar-Rūm“ durchweg Kastilien gemeint seien⁹⁴, doch ergab eine eingehende Untersuchung, daß außer den Kastiliern⁹⁵ auch Gallizier⁹⁶, Katalanen⁹⁷, Aragonier⁹⁸, ja sogar die Gegner der Emire von Denia in ihren Kämpfen um Sardinien⁹⁹ „Ar-Rūm“ heißen können¹⁰⁰. Aus diesem weiten Bedeutungsfeld ergibt sich die Folgerung, daß „Ar-Rūm“ den spanischen Arabern als Gattungsname für ihre christlichen Nachbarn, gleich welchen Volkes oder Stammes sie waren, diene. So ist „Ar-Rūm“ in die Reihe der in der muslimischen Historiographie Spaniens gängigen Bezeichnungen für die Christen wie „naṣārā“ (Nazarener), „kuffār“ (Ungläubige), „muṣrikūn“ (Polytheisten) und „‘ulūḡ“ (Barbaren) einzuordnen. Auch Ibn Ḥayyān verwendet „Ar-Rūm“ in der eben gekennzeichneten Weise¹⁰¹, und so dürfte auch der „Malik ar-Rūm“, der neben dem „kā'id ḥail rūmīya“ in Ibn Ḥayyāns Barbastrobericht agiert¹⁰², als „Anführer der Christen“ zu verstehen sein. Das Nebeneinander von „Ar-Rūm“ und „rūmīya“ in demselben Textstück aber macht es mehr als wahrscheinlich, daß zwischen den beiden Ausdrücken ein sachlicher Zusammenhang besteht.

Wenn aber „rūmīya“ eine Adjektivbildung zu „Ar-Rūm“ ist, bedeutet „kā'id ḥail rūmīya“ nichts weiter als „Anführer einer christlichen Reitertruppe“¹⁰³. Der Mädchenräuber von Barbastro ist damit vom „princeps Romanae militiae“ zu einem einfachen Reiterführer degradiert worden. Zugleich entfällt aber auch eines der wichtigsten Argumente für die aktive Beteiligung der Kurie am Barbastrozug.

In der Collectio Britannica hat sich ein Brief Alexanders II. an einen „Clerus Vulturensis“ erhalten. Darin verspricht der Papst Spanienfahrern

⁹³ Über die bisher diskutierten Möglichkeiten ERDMANN, Kreuzzugsgedanke, S. 126, Anm. 75.

⁹⁴ Les „memoires“, S. 288, Anm. 8.

⁹⁵ 'IDĀRĪ, Bayān, III, S. 10.

⁹⁶ Ebd., S. 10.

⁹⁷ Ebd., S. 94, 224.

⁹⁸ Ebd., S. 223; es könnte sich hier auch um Navarresen handeln.

⁹⁹ Ebd., S. 117, 157.

¹⁰⁰ Indifferent (wahrscheinlich aber als Gesamtbezeichnung): FARADĪ, 'Ulamā', Nr. 1497, Teil 2, S. 29; ḤUMĀIDĪ, Ġazwat, Nr. 276, S. 135; Nr. 364, S. 178; Nr. 498, S. 220; Nr. 509, S. 227; Nr. 593, S. 253, Nr. 603, S. 256; Nr. 615, S. 260; Nr. 887, S. 351; ṬURTŪŠĪ, Sirāḡ, S. 298—312 passim.

¹⁰¹ Zit. bei 'IDĀRĪ, Bayān III, S. 269.

¹⁰² L. c., S. 750, Z. 22.

¹⁰³ Zur femininen Eigenschaft von „ḥail“ als Kollektivum vgl. Koran, Sūra III, 12: „al-ḥail al musawwa m a“.

den Ablaß ihrer Bußstrafen ¹⁰⁴. Was unter „Clerus Vulturensis“ zu verstehen ist, läßt sich nicht sicher ausmachen. ERDMANN und KEHR vermuten Kleriker einer südfranzösischen oder nordspanischen Kirche ¹⁰⁵. Das Schreiben ist undatiert, sicher ist nur, daß Alexander II. der Absender ist ¹⁰⁶. In der Regel ¹⁰⁷ nahm man jedoch an, daß der Brief mit dem Barbastrokrieg in Zusammenhang stehe und datierte ihn auf 1063 ¹⁰⁸.

Wir unterstellen zunächst einmal, daß die Annahme das Schreiben beziehe sich auf die Barbastro-Expedition, richtig ist, und fragen, ob sich aus seinem Text Anhaltspunkte dafür gewinnen lassen, daß der Papst sich an den Vorbereitungen für den Zug beteiligt habe oder gar sein Organisator gewesen sei. Die Frage ist zu verneinen. Die einleitenden Wortes des Briefes lauten nämlich: „Eos, qui in Ispaniam proficisci *destinarunt* paterna caritate hortamur, ut, que *divinitus admoniti cogitaverunt*, ad effectum perducere summa cum sollicitudine procurent“. Der Adressat hatte also zur Zeit der Abfassung des päpstlichen Schreibens seine — im übrigen selbständige („divinitus admoniti“) — Entscheidung längst getroffen. Sein Entschluß wird nur noch gutgeheißen und mit einer besonderen Vergünstigung, dem Ablaß der Bußstrafen, dotiert. Das päpstliche Schreiben erweckt sogar den Eindruck, als beantworte es einen vorausgehenden Brief des „Clerus Vulturensis“, in dem dieser seine Pläne und Entschlüsse nach Rom mitgeteilt und vielleicht auch schon um die Gewährung eines Ablasses nachgesucht hatte. Wie dem auch sei, soviel ist sicher: die Initiative zu der Spanienfahrt — ob es sich nun um den Barbastrozug handelt oder nicht — lag beim „Clerus Vulturensis“, nicht bei Alexander II.

RAMACKERS hat die These aufgestellt — und ERDMANN hat sich seiner Meinung angeschlossen —, daß Kardinal Hugo Candidus, den Alexander II. als päpstlichen Legaten nach Spanien entsandt hatte, u. a. auch die Aufgabe gehabt habe, das Barbastro-Unternehmen zu organisieren und zu überwachen ¹⁰⁹. RAMACKERS hat allerdings überzeugend nachweisen können, daß sich der Kardinal — anders als bis dahin angenommen — schon 1063 auf dem Wege nach Spanien (in Avignon) befand ¹¹⁰, doch darüber hinaus kann er seine Behauptung im Wesentlichen nur auf die entweder nicht bewiesenen oder übertriebenen Ausführungen von BOISSONNADE stützen ¹¹¹. In den Quellen findet sich jedenfalls kein Niederschlag einer derartigen Tätigkeit des Legaten. Dagegen erfahren wir, daß Hugo sich um die Beseitigung des spanischen Ritus bemühte, gegen die Simonie kämpfte und Bestimmungen für eine bessere Lebensführung von Mönchen und Klerikern, ferner zum Schutz von Kirchengut

¹⁰⁴ J.-L. 4530. Text bei S. LOEWENFELD, *Epistolae*, S. 43, Nr. 82.

¹⁰⁵ ERDMANN, *Kreuzzugsgedanke*, a.a.O., S. 125, Anm. 71.

¹⁰⁶ EWALD, *Die Papstbriefe der Britischen Sammlung*, S. 281.

¹⁰⁷ Anders VILLEY, *La Croisade*, S. 69.

¹⁰⁸ Diese Datierung geht wohl zurück auf J.-L. 4530 und LOEWENFELD, *Epistolae*, I. c.

¹⁰⁹ *Analekten zur Geschichte des Reformpapsttums und der Cluniazenser*, S. 22—28; ERDMANN, *Kreuzzugsgedanke*, S. 126 f..

¹¹⁰ L. c., S. 23—26.

¹¹¹ Ebd., S. 27.

erließ, kurz, im Sinne einer durchgreifenden Reform wirkte¹¹². Im Nordosten Spaniens, dem Ausgangsgebiet des Barbastrozuges, ist er überhaupt erst 1068 urkundlich nachweisbar, als Teilnehmer (oder Vorsitzender) bei einem Konzil in Gerona¹¹³. Vorher finden wir ihn — jeweils auf Konzilien — in Najera (Navarra, 1065) und Llantadilla (León, 1067)¹¹⁴. Es muß zugegeben werden, daß die Quellen für das Wirken des „Weißen“ in Spanien spärlich sind, doch fließen sie wiederum so reichlich, daß es wundernehmen würde, fände sich keine Spur von einer so wichtigen Aufgabe des Legaten wie die Leitung des Sarazenenkampfes im Auftrage des Papstes. Demjenigen, der die These von RAMACKERS halten will, fällt jedenfalls die Beweislast zu.

Außer dem Schreiben an den „Clerus Vulturensis“ hat man drei weitere Briefe Alexanders II., von denen der eine an alle Bischöfe Spaniens adressiert ist, die beiden anderen an Bischof Wifred von Narbonne und Berengar, Vicomte von Narbonne, gerichtet sind, mit dem Barbastrozug in Verbindung gebracht¹¹⁵. Alle drei haben ein und dasselbe Thema: den Schutz der Juden. Die Juden vor Gewalttätigkeiten der Christen zu bewahren, scheint Alexander ein besonderes Anliegen gewesen zu sein, wozu ihn möglicherweise eine zu seiner Zeit aufkommende antijüdische Bewegung veranlaßte. Denn wir besitzen einen weiteren Brief Alexanders in dieser Angelegenheit, der an Landulf von Benevent gerichtet ist, und in dem dieser ermahnt wird, er möge die Juden in seinem Herrschaftsgebiet nicht weiterhin auf gewaltsame Weise dem Christentum zuführen, da Christus ein solches Vorgehen verboten habe¹¹⁶. Vielleicht gehören auch die in Rede stehenden drei Schreiben in diesen größeren Zusammenhang. Doch können sie darüber hinaus als ein Indiz für die Beteiligung Alexanders am Barbastro-Unternehmen gelten?

Zunächst einmal ist es nicht nachweisbar, daß die Schreiben zur Zeit der Barbastro-Expedition ergangen sind. Keines von ihnen trägt ein Datum. Sicher ist wiederum nur, daß sie in die Pontifikatszeit Alexanders II. gehören, d. h. zwischen 1061 und 1073 die päpstliche Kanzlei verlassen haben müssen. Zeitlich nicht näher eingrenzen lassen sich der Brief an Bischof Wifred von Narbonne, da dieser von 1019 bis 1079 den Narbonneser Erzstuhl innehatte, seine Regierungszeit also die Pontifikatszeit Alexanders II. einschließt, und das Schreiben an alle Bischöfe Spaniens, es sei denn man verstehe unter den dort erwähnten „Sarrazenkämpfern“¹¹⁷ Barbastrokämpfer, wozu keine zwingende Notwendigkeit vorliegt. Der Brief an den Vicomte Berengar von Narbonne muß vor 1067, dem Todesjahr Berengars¹¹⁸, ausgelaufen sein.

¹¹² CORTES de Aragón, Valencia y Cataluña, Bd. 1, S. 46 ff.; KEHR, Katalanischer Prinzipat, S. 26 ff.; DERS., Navarra und Aragon, S. 10 ff.

¹¹³ KEHR, Katalanischer Prinzipat, S. 27.

¹¹⁴ KEHR, Navarra und Aragon, S. 12.

¹¹⁵ J.-L. 4528, Text MPL 146, c. 1386 f.; J.-L. 4533, Text LOEWENFELD, Epistolae, Nr. 83, S. 43 f.; J.-L. 4532, Text MPL 146, c. 1387.

¹¹⁶ J.-L. 4581, Text LOEWENFELD, Epistolae, Nr. 105, S. 52. Der Brief stammt aus dem Jahre 1065.

¹¹⁷ „Qui contra Sarracenos in Hispaniem proficiscebantur“, MPL 146, c. 1386.

¹¹⁸ DEVIC-VAISSETTE, Histoire générale de Languedoc, Bd. 2, S. 355.

Doch auch dann, wenn man — was allenfalls möglich ist — die päpstlichen Schreiben auf das Barbastro-Unternehmen beziehen will, läßt sich aus ihrem Text nichts für das aktive Mitwirken Alexanders an der Expedition schließen. Alexander befiehlt oder empfiehlt nicht, daß man die Juden vor Übergriffen in Schutz nehme, sondern er äußert sich lobend darüber, daß solches von Seiten der Adressaten schon geschehen sei¹¹⁹ und fügt nur noch — jeweils modifizierte — kirchenrechtliche Begründungen für die Richtigkeit dieses Tuns an. Die Briefe sind nichts weiter als eine anerkennende Reaktion des Papstes auf die Maßnahmen, die Wifred, die Bischöfe Spaniens und Berengar *von sich aus* zum Schutze der Juden unternommen haben.

Wir haben die Quellen, auf die sich die These von der Beteiligung Alexanders II. am Barbastrozug stützt, nochmals kritisch untersucht und können abschließend feststellen: als Zeugnisse für ein Einwirken von päpstlicher Seite, sei es auf das Zustandekommen, sei es auf die Durchführung der spanischen Expedition von 1063/4, können sie insgesamt *nicht* gewertet werden.

Fehlen also Zeugnisse *für*, so haben wir ein ziemlich eindeutiges Zeugnis *gegen* das aktive Mitwirken des Papstes bei der Expedition nach Barbastro, den Barbastro-Bericht des Amatus von Montecassino. Amatus, wahrscheinlich aus Capua gebürtig, war unter Abt Desiderius, dem späteren Papst Viktor III., Mönch im Kloster Montecassino. Dort verfaßte er um 1085 eine „Historia Normannorum“, die in einer französischen Übersetzung aus dem 14. Jh. erhalten geblieben ist¹²⁰. Kapitel 5—8 dieser Normannengeschichte handeln vom Barbastrokrieg; sie bieten zugleich den frühesten und ausführlichsten Bericht, den wir von christlicher Seite darüber besitzen¹²¹. Eingangs von Kapitel 5 heißt es zum Ursprung des spanischen Unternehmens: „Auf daß die christlichen Glaubenspflichten erfüllt, die abscheuliche Torheit der Sarazenen aber vernichtet werde, kamen durch Gott inspiriert die Könige, die Grafen und Fürsten einhellig zu einem Entschluß: ein großes Heer solle sich sammeln . . .“¹²². Von Gott inspirierte Könige, Grafen und Fürsten also kennt der Mönch aus Montecassino als Initiatoren des Zuges nach Barbastro, von einem Mitwirken des Papstes sagt er nichts, und auch im weiteren Verlauf seines Berichtes ist von Alexander II. keine Rede. Bedenken wir aber, daß Amatus Zeitgenosse der Ereignisse war, die er hier schildert, und daß er als Mitglied des Montecassiner Konvents sehr wohl einen Einblick in die Politik der römischen Kurie haben konnte, schließlich daß er ein erklärter

¹¹⁹ Die betreffenden Stellen lauten: „Placuit nobis sermo, quem nuper de vobis audivimus, quomodo tutati estis Judaeos . . .“ (an alle Bischöfe Spaniens); „Consulte igitur et laudabiliter fecistis, quia Judaeos sine causa adgravari non adquevistis“ (an Wifred von Narbonne); „Noverit vestra prudentia nobis placuisse quod Judaeos, qui sub vestra potestate habitant, tutati estis, ne occiderentur“ (an Berengar, Vicomte von Narbonne).

¹²⁰ Ed. BARTHOLOMAEIS, Rom 1935. Zur Biographie des Amatus, Einleitung dieser Ausgabe, S. XXII ff.; Zur Abfassungszeit der Normannengeschichte, ebd., S. LXVII ff..

¹²¹ S. 13—16 der zitierten Ausgabe.

¹²² Ebd., S. 13.

Anhänger des Reformpapsttums war, in dessen Macht er die alte römische Größe wiedererstehen sah¹²³, so gibt es für sein Schweigen kaum eine andere Erklärung als die, daß die Kurie beim Barbastrozug ihre Hände tatsächlich nicht im Spiel hatte.

Aus der Tatsache, daß eine Beteiligung Alexanders II. am Zustandekommen und an der Durchführung der Expedition nach Barbastro nicht nachweisbar und nicht wahrscheinlich ist, darf nicht ohne Weiteres der Schluß gezogen werden, daß der Barbastrokrieg kein „heiliger Krieg“ gewesen ist. Ein „heiliger Krieg“, d. h. eine um der Religion willen unternommene kriegerische Expedition, ist auch ohne Mitwirkung des Papstes denkbar. Wir wissen, daß sich unter den Barbastrokämpfern eine nicht geringe Zahl von Nichtspaniern befand. Diese Nichtspanier könnten den Barbastrokrieg ins Leben gerufen haben, religiöse Ziele könnten sie dabei geleitet haben. Wir haben also zu fragen, ob die nichtspanischen Teilnehmer des Zuges nach Barbastro vielleicht für sein Entstehen verantwortlich zu machen sind.

Die Nichtspanier im Barbastroheer waren — soweit wir sehen — ausschließlich Franzosen¹²⁴, und zwar aus der Normandie, der Ile de France, der Bourgogne¹²⁵ und Aquitanien¹²⁶. BOISSONNADE nun hat die These vertreten, daß im Wesentlichen die französischen Ritter die Expedition getragen hätten, ja daß der Barbastrokrieg eigentlich ein französisches Unternehmen gewesen sei¹²⁷. Seine Behauptung stützt er auf die Bezeichnung „exercitus multus“, die das 1227 verfaßte Chronicon Sti. Martini Turonensis für die französischen Barbastrokämpfer verwendet, und auf Ibn Hayyān, der als Gegner der Muslims nur Franzosen kenne. Erstes beweist überhaupt nichts, Letzteres beruht auf der falschen Annahme, daß das arabische Wort „farang“ die Bewohner des Westfrankenreiches bezeichne. Wie LÉVI-PROVENÇAL hat zeigen können, wenden die arabischen Historiographen Spaniens „farang“ vorallem auf die Katalanen an¹²⁸. Allerdings läßt der Barbastro-Bericht des Amatus von Montecassino den Eindruck aufkommen, als habe der Zug nach Barbastro im Zeichen einer einzigen Persönlichkeit aus den Reihen der französischen Ritterschaft gestanden: Roberts Crespin, Sohn des Seigneur Gilbert Crespin von der Normandie. Er wird nach Amatus zum militärischen Leiter der Expedition bestimmt¹²⁹, ihn bittet man nach der Einnahme Barbastros

¹²³ Das ist zu entnehmen aus seinem Gregor VII. gewidmeten Dichtwerk „Liber in honore beati Petri Apostoli“; man vergleiche z. B. Buch I, c. 17, zitiert in der Ausgabe der Normannengeschichte von BARTHOLOMAEUS, I. c., S. LXXXI. Zur Auffassung des Amatus, daß die Römische Kirche seiner Zeit die Erbin und Vollenderin des antiken Rom ist, vgl. auch SCHRÄMM, Kaiser, Rom und Renovatio, S. 247 f.

¹²⁴ Für die von BOISSONNADE, Roland, S. 24, behauptete Teilnahme von Italienern gibt es keinen Beleg.

¹²⁵ Amatus v. Montecassino, S. 13.

¹²⁶ RHF XI, S. 162.

¹²⁷ Roland, S. 24 f..

¹²⁸ Les „memoires“, S. 288, Anm. 8. Manches spricht dafür, daß „farang“ bei den muslimischen Spaniern ein Ausdruck mit ähnlich weitem Bedeutungsfeld wie „Ar-Rüm“ ist.

¹²⁹ L. c., S. 13.

den Schutz der Festung zu besorgen¹³⁰ und im Jahre darauf mit einem ebenso starken oder stärkeren Heere wiederzukommen, um weitere Städte des muslimischen Spanien einzunehmen¹³¹. Es ist leider nicht möglich, die Aussagen des Mönches von Montecassino nachzuprüfen, da er der einzige ist, der Robert Crespin erwähnt. Doch ist gerade in diesem Punkte des Amatus-Berichtes Vorsicht geboten, geht doch seine Normannengeschichte vor allem darauf aus, das Normannenvolk zu verherrlichen, dem auch Robert zugehört. Immerhin, eine gewisse Bedeutung in der militärischen Leitung der Expedition, vielleicht als Führer eines größeren französischen Kontingentes, könnte Robert gehabt haben. Als Organisator des Barbastrokrieges erscheint der Normanne selbst bei Amatus nicht, er bleibt ausführendes Organ der nicht näher bestimmten „Könige, Grafen und Fürsten“¹³².

Während sich also keine überzeugenden Argumente dafür ins Feld führen lassen, daß die französischen Barbastrokämpfer die Initiatoren des gesamten Unternehmens gewesen sind, spricht manches für die Urheber-schaft der teilnehmenden Spanier. Die Wahl des Marschzieles der Expedition dürfte nicht willkürlich gewesen sein, und mir scheint, man sollte die Initiatoren des Unternehmens unter denjenigen suchen, die durch Einnahme der wichtigen muslimischen Festung Barbastro einen direkten Vorteil und Machtgewinn zu erlangen hofften. Das waren die Grenznachbarn des muslimischen Königreiches Saragossa, Katalanen und Aragonier. Und gerade Katalanen und Aragonier nennen die Quellen als spanische Teilnehmer des Barbastrozuges: Raimund Berengar I. von Barcelona, Wilhelm, Bischof von Barcelona, Wilhelm und Berengar, Bischöfe von Ausona und Gerona¹³³, und Ermengaud III. von Urgel¹³⁴; die Teilnahme König Sancho Ramirez' von Aragón ist einigermmaßen wahrscheinlich¹³⁵.

¹³⁰ Ebd., S. 14 f.

¹³¹ Ebd., S. 15.

¹³² Ebd., S. 13.

¹³³ Ihre Teilnahme erhellt aus der Einleitung und § 9 der 1064 durch Graf Raimund Berengar in Barcelona erlassenen Pax- und Treuga-Bestimmungen, abgedr. bei FITA, Cortes y usajes, S. 389 ff. Die betreffenden Stellen lauten:

1. (Einleitung) „Anno Domini LXIII post Millesimum facta est confirmacio pacis sive pacti Domini ab episcopis videlicet Berengario barchinonensi et Guill. ausonensi et Berengario Gerundensi, necnon et abbatibus et diversi ordinis clericis Religiosis apud barchinonam in ecclesia sedis sancte crucis, jussu domini Raymundi et domine Almodis Barchinone principum . . .“ (S. 389).

2. (§9) „Pretatxatum (sic!) autem domini pactum *preloqui episcopi et principes* constituerunt, ut ab omnibus *secum in superventuram expeditionem euntibus* aut hic intra terram manentibus firmiter custodiatur . . .“ (S. 392).

¹³⁴ Vgl. die Schenkungsurkunde seiner Gemahlin Sancia vom 12. Apr. 1065 bei VIAGE LITERARIO, Bd. 9, S. 269 und Kap. 12 der Gesta Comitum Barchinonensium, S. 290 f.

¹³⁵ IBN HAYYÂN (bei MAKKARĪ, S. 749) spricht von einem Heer des „Ardamališ“. P. de Gayangos in seiner gekürzten Makkari-Übersetzung (The History of the Mohammedan Dynasties in Spain, Bd. 2, London 1843, S. 265, Anm. 10) deutet das als „Ramiro“ (= Sancho Ramirez von Aragón). IBN BASSÂM hat laut Dozy (Recherches, S. 338) statt „Ardamališ“ „Ardamāniyīn“, was Letzterer im Hinblick auf die durch Amatus von Montecassino vor Barbastro bezeugten Ritter aus der Normandie als „Normannen“ versteht. Zur Gayangos' Vermutung, Ibn

Zudem fügt sich die Barbastro-Expedition zwanglos in den damals rasch fortschreitenden Prozeß der Wiedergewinnung ehemals christlichen Landes ein, ein Vorgang, der durch die Aufsplitterung des Kalifats von Cordoba in viele kleine Herrschaften wesentlich erleichtert wurde. Im Nordosten der spanischen Halbinsel waren es vor allem die Grafen von Barcelona, die seit den Tagen ihres Stammvaters Wifred (el Velloso) in zahlreichen wechsellvollen Kämpfen mit den benachbarten Sarazenen die Grenzen von Christen besiedelten Landes weit in einst muslimisches Gebiet vorgetragen hatten. Zu der Zeit, die uns beschäftigt, bekleidete Raimund Berengar I. die Grafenwürde von Barcelona. Er hatte im Laufe seiner Regierung eine teils rechtlich faßbare, teils nur autoritative Vormachtstellung in Katalonien, der ehemaligen spanischen Mark, erringen können¹³⁶. In seinem Territorium schaltete und waltete er wie ein Souverän. 1064 erließ er im Verein mit seinen hohen geistlichen Würdenträgern Pax- und Treuga-Bestimmungen¹³⁷, wenig später ließ er die berühmten Usajes von Barcelona zusammenstellen, eine Ergänzung zu dem noch auf der Lex Wisigothorum fußenden Fuero Juzgo, das den Bedürfnissen der Zeit nicht mehr entsprach¹³⁸. Seine hervorragende Stellung mag nicht zuletzt auf dem Prestige beruht haben, das er sich durch seine kriegerischen Erfolge gegenüber den Muslimen erworben hatte. Zeitgenossen rühmen ihm viele Siege über die Araber nach¹³⁹, ohne daß wir diese, der Spärlichkeit der Quellen wegen, noch einzeln aufzuzählen vermöchten. Sich selbst ließ er als „subiugator Hispaniae“ betiteln¹⁴⁰. Im Süden führten ihn seine Kämpfe bis in die Nähe von Tarragona, eines Metropolitansitzes in westgotischer Zeit, um dessen Wiederherstellung sich die Grafen von Barcelona immer wieder bemüht hatten. Vier Jahre vor Barbastro hatte er sein Gebiet nach Südwesten hin um die Landschaft von Camarasa erweitern können¹⁴¹, der Weg von dort nach Barbastro war nicht mehr weit.

Sowohl die Wahl Barbastros als Marschziel wie auch die Tatsache, daß der Barbastrozug sich ohne Schwierigkeiten in die damalige politische Geschichte Nordostspaniens einordnen läßt, sprechen dafür, daß der Plan, einen Kriegszug gegen die muslimische Grenzfestung zu unternehmen, spanischen Ursprungs ist. Auf der anderen Seite erwies sich die Annahme,

Ḥayyān meine den König von Aragón, sei hinzugefügt, daß „Ardamališ“, liest man es, was bei der fehlenden Vokalisation auch möglich ist, als „Aradmilīš“ sich sehr wohl auch als „Ramirez“ verstehen läßt. Folgt man der These Dozys, so muß man bei IBN ḤAYYĀN voraussetzen, daß ihm die Stammesverwandtschaft der Ritter aus der Normandie mit den Normannen oder Wikingern, die im 9. und 10. Jh. die Küsten Spaniens mitunter heimgesucht hatten — für diese wird die Bezeichnung „Ardamāniyūn“ verwandt (Dozy, *Recherches*, S. 338) —, kein Geheimnis war.

¹³⁶ VALLS-TABERNER, *Historia de Cataluña*, Bd. 1, S. 113 f..

¹³⁷ S. oben S. 116, Anm. 133.

¹³⁸ Text bei CORTES de Aragón ..., S. 10 ff..

¹³⁹ MANSI, *Conc. XIX*, S. 880: „... facti sunt ei tributarii pagani ..., quos plus quam omnes antecessores sui comprimens et faciens profugos multos victoriae fecit triumphos, et Christianorum amplificavit terminos.“

¹⁴⁰ In der Einleitung zu seinen Pax- und Treugabestimmungen, FITA, *Cortes*, S. 389.

¹⁴¹ VALLS-TABERNER, *Historia de Cataluña*, S. 113.

Papst Alexander sei der Organisator des Barbastrokrieges gewesen, als unrichtig und die These, daß französische Ritter die Expedition in die Wege gleitet hätten, als unbewiesen. So wird man bis zum Beweis des Gegenteils die Spanier (Katalanen und Aragonier) für den Barbastrokrieg verantwortlich machen müssen. Wenn aber das Barbastro-Unternehmen von den Spaniern ausging, wird man es nicht mehr als „heiligen“, d. h. um der Religion willen geführten, Krieg bezeichnen können; es war dann ein Stück der durchaus politisch, und nicht religiös, orientierten ¹⁴² spanischen Reconquista — allerdings mit erweitertem Teilnehmerkreis. Letzteres bedeutet insofern eine Einschränkung des vorher Behaupteten, als es Anzeichen dafür gibt, daß für die Teilnahme der französischen Ritter am Barbastrokrieg religiöse Gründe zumindest mitbestimmend waren.

Amatus von Montecassino, dessen Barbastrobericht eine Darstellung der Ereignisse aus französischer Sicht sein dürfte ¹⁴³, bezeichnet den Zweck der spanischen Expedition mit den Worten: „Auf daß die christlichen Glaubenspflichten erfüllt und die abscheuliche Torheit der Sarazenen vernichtet werde“ ¹⁴⁴. Ob derartige religiöse Absichten die am Spanienzug teilnehmenden französischen Ritter wirklich bestimmt haben, ist natürlich schwer zu sagen. *Dafür* ließe sich ins Feld führen, daß die Franzosen kein unmittelbares politisches Interesse an einem kriegerischen Eingreifen in Spanien hatten, und daß Barbastro nach der Eroberung in spanische und nicht in französische Hände überging ¹⁴⁵. Auf jeden Fall bezeugen die Worte des Amatus, daß Zeitgenossen religiöse Gründe für die Mitwirkung der französischen Ritter beim Barbastrokrieg namhaft gemacht haben, ein Tatbestand, der seinen Ursprung sehr wohl in einer entsprechenden Einstellung französischer Barbastrokämpfer gehabt haben könnte.

Der allgemeinen Aussage des Amatus von Montecassino ist das spezielle Zeugnis eines einzelnen Barbastrokämpfers zur Seite zu stellen. Ein gewisser Petrus Bernardi, vielleicht identisch mit dem gleichnamigen Sohn des Grafen Bernard von Carcassonne ¹⁴⁶, machte vor dem Aufbruch nach Spanien sein Testament und gab in dessen einleitenden Worten zu verstehen, daß seine kriegerische Betätigung „pro amore Dei“, also „um ein Gott wohlgefälliges Werk zu tun“, geschehe ¹⁴⁷. Ähnlich mögen andere französische Barbastrokämpfer gedacht haben.

¹⁴² Die Tatsache, daß die Reconquista in den Quellen mitunter ein religiöses Gewand trägt, ändert nichts an ihrem grundsätzlich politischen Charakter. Vgl. oben, Einleitung, S. II, Anm. 2.

¹⁴³ Amatus kennt als Teilnehmer des Barbastro-Feldzuges überhaupt nur Franzosen.

¹⁴⁴ S. 13: „Et à ce que la religion de la Foi christiane fust aëmplie, et macast detestable folie de li Sarrazin...“.

¹⁴⁵ Es wurde unter die Oberherrschaft König Sancho Ramirez' gestellt und der katalanische Graf Ermengaud von Urgel verblieb in der Stadt, möglicherweise als Festungskommandant, vgl. MENÉNDEZ-PIDAL, Cid I, S. 150 und die Belege in Anm. 1 u. 2.

¹⁴⁶ Zu diesem P. B. vgl. DEVIC-VAISSETTE, Languedoc, Bd. 3, S. 344 ff., 367; Bd. 4, S. 117 f., Note XXII, 20.

¹⁴⁷ Der Text (VIAGE LITERARIO, Bd. 6, S. 199): „In nomine Domini. Ego Petrus Bernardi volo pergere cum domno Guillelmo pontifice, seu cum ceteris fidelium

Eine offizielle Anerkennung der Anschauung, daß die Unterstützung der Spanier beim Sarazenenkampf ein Verdienst im Sinne der christlichen Religion sei, und damit ein indirektes Zeugnis für das Vorhandensein einer solchen Anschauung scheint der schon in anderem Zusammenhang behandelte Brief Alexanders II. an den „Clerus Vulturensis“¹⁴⁸ darzustellen, in dem Spanienfahrern der Ablass ihrer Bußstrafen zugesagt wird. Allerdings läßt sich aus dem Text des Schreibens zunächst weder entnehmen, daß die dort genannten Spanienfahrer Barbastrokämpfer sind, noch daß sie überhaupt in kriegerischer Absicht die Pyrenäenhalbinsel aufzusuchen gedachten¹⁴⁹. Ersteres muß auch unsicher bleiben; es läßt sich einfach nicht nachweisen, daß der Brief mit der Barbastro-Expedition in Zusammenhang steht. Letzteres, daß also die Spanienfahrer Sarazenenkämpfer sind, ist jedoch einigermaßen wahrscheinlich. Denn als Spanienfahrt, die eines päpstlichen Ablasses würdig war, käme außer der Teilnahme am Kampf gegen die Muslims allenfalls noch eine Pilgerfahrt nach Santiago de Compostela in Frage. Eine solche wäre in dem päpstlichen Schreiben aber doch wohl genauer bezeichnet worden — etwa: „ad sanctum Iacobum proficisci“ o. ä. — und nicht durch die allgemeine Wendung „in Ispaniam proficisci“, die viel eher zu kriegerischer Betätigung paßt, deren Ziel nicht genau bestimmt ist.

Alexanders Schreiben nun hatte *nicht* den Zweck, beim Adressaten¹⁵⁰ für eine — wie anzunehmen ist — kriegerische Betätigung in Spanien zu *werben*; es ist vielmehr — wie oben schon dargelegt¹⁵¹ — eine *positive Stellungnahme* zu dem spanischen Vorhaben des Adressaten. Die positive Wertung kommt darin zum Ausdruck, daß die geplante Spanienfahrt als das Ergebnis einer göttlichen Eingebung gekennzeichnet¹⁵² und eines geistlichen Lohnes, eben des Ablasses, für würdig befunden wird. Das aber bedeutet, daß der Papst hinter den kriegerischen Plänen des Adressaten religiöse Motive vermutete. Daß diese Vermutung wenigstens teilweise der Wirklichkeit entsprach, d. h. daß die in dem Schreiben genannten Spanienfahrer ihre Fahrt auch aus religiösen Gründen antraten, wird man annehmen dürfen.

Nun läßt sich allerdings nicht nachweisen, daß das päpstliche Schreiben an den „Clerus Vulturensis“ sich auf den Barbastrokrieg bezieht, aber es darf auf jeden Fall als ein Zeugnis dafür gelten, daß religiöse Motive

turmis in Ispania(!) pro amore Dei, et ideo facio hunc(!) testamentum“. Das Stück trägt das Datum Okt. 7, im 4. Jahr König Philips. Das 4. Jahr König Philips I. von Frankreich ist 1064. Bischof Wilhelm (von Ausona) kennen wir als Teilnehmer des Barbastrozuges, vgl. oben, S. 116.

¹⁴⁸ Oben, S. 111 f. Dort auch die bibliographischen Angaben.

¹⁴⁹ So mit Recht VILLEY, La Croisade, S. 69. Das Schreiben, ist undatiert. Sicher ist nur, daß Alexander II. (1061–1073) der Absender ist. Die Ablassempfänger sind, (ii), qui in Ispaniam proficisci destinaverunt“.

¹⁵⁰ Es ist hier nur der Einfachheit halber vom Adressaten die Rede. Gemeint ist natürlich nicht der „Clerus Vulturensis“ sondern die seiner Obhut anvertraute Gruppe der Spanienfahrer.

¹⁵¹ S. 112.

¹⁵² „... hortamur, ut, que divinitus admoniti cogitaverunt, ad effectum perducere ... procurent“.

bei der Teilnahme von Nichtspaniern an der spanischen Reconquista ¹⁵³ während des Pontifikats Alexanders II. eine Rolle spielten. Die Annahme, daß dies auch auf die Mitwirkung der französischen Ritter bei der Barbastro-Expedition zutrifft, liegt zumindest sehr nahe.

Abschließend läßt sich sagen, daß der Barbastrokrieg seine Entstehung nicht der Initiative Papst Alexanders II. verdankte und aller Wahrscheinlichkeit nach auch nicht durch die daran teilnehmenden französischen Ritter ins Leben gerufen wurde. Er dürfte vielmehr von den Spaniern im Nordosten der Halbinsel, Katalanen und Aragoniern, organisiert worden sein. Dann aber war er kein aus religiösen Gründen unternommener Feldzug, also kein „heiliger Krieg“ und kein (Vor-)Kreuzzug, sondern ein Stück spanischer Reconquista, deren Ziele durchaus politischer Natur waren. Es ließen sich jedoch Anhaltspunkte dafür gewinnen, daß Franzosen im Barbastroheer mit ihrer Tätigkeit religiöse Ziele verfolgten. So bildete die Barbastro-Expedition wenigstens den Rahmen für um der Religion willen geübte kriegerische Betätigung. Nur in dieser Hinsicht, nicht aber als „heiliger Krieg“, weist der Barbastro-Feldzug in die Zeit der Kreuzzüge.

3. Herkunft und Bedeutung des Kreuzfahrergelübdes

Papst Urban II. gilt mit Recht als der Initiator und Organisator des sog. ersten Kreuzzuges: auf dem Konzil von Clermont, das er im Verlaufe seiner Reise durch Frankreich anberaumt hatte, forderte er in einer Predigt zum Zug in den Orient auf ¹⁵⁴; für die Beteiligung daran versprach er Vergebung der Sünden ¹⁵⁵; er setzte der geplanten Expedition Jerusalem als Marschziel ¹⁵⁶; den Bischof von Le Puy, Ademar von Monteil, betraute er an seiner Statt mit der Leitung des Zuges ¹⁵⁷; den Abmarsch des Heeres legte er zeitlich fest ¹⁵⁸; er erließ Bestimmungen über die Teilnahmeberechtigung an dem Unternehmen ¹⁵⁹; schließlich sorgte er auch für den Schutz von Hab und Gut der Orientfahrer während ihrer Abwesenheit ¹⁶⁰.

¹⁵³ Französische Ritter lassen sich seit dem Beginn des 11. Jhs. in spanischen Heeren nachweisen. Vgl. BOISSONNADE, Roland, S. 19 ff.; DEFOURNEAUX, Les Français en Espagne, S. 131.

¹⁵⁴ Daß Urban in Clermont in diesem Sinne gepredigt hat, ist fast das Einzige, was sich aus den verschiedenen späteren Berichten der Kreuzzugshistoriographen über das Clermonter Konzil mit Sicherheit entnehmen läßt. Vgl. ferner die Konzilsbeschlüsse von Clermont bei MANSI XX, c. 816, Nr. 2 und Urbans Selbstzeugnis in dem Brief an die Flandrer bei HAGENMEYER, Kreuzzugsbriefe (abgek.: HEp.), Nr. 2, S. 136.

¹⁵⁵ MANSI, I. c.; Brief an die Flandrer, I. c.; Brief Urbans an Klerus und Volk von Bologna, HEp., S. 137, Nr. 3.

¹⁵⁶ Vgl. ERDMANN, Kreuzzugsgedanke, S. 306—308 und Exkurs V, S. 363 f.

¹⁵⁷ Brief an die Flandrer, HEp., S. 136.

¹⁵⁸ Ebd., S. 137: August 15, 1096.

¹⁵⁹ Er verfügte, daß Kleriker und Mönche nicht ohne Erlaubnis ihrer geistlichen Oberen ausziehen dürften, ferner, daß junge, verheiratete Leute die Zustimmung ihrer Ehefrauen haben mußten. Brief an Klerus und Volk von Bologna, HEp., S. 137 f.; Brief an die Mönche von Vallombrosa, ed. WIEDERHOLD, Papsturkunden in Florenz, S. 313.

¹⁶⁰ PFLUGK-HARTUNG, Acta inedita, Bd. 2, S. 161.

Die hervorragende Bedeutung Urbans II. für die Anfänge der Kreuzzugsbewegung, die schon von den Zeitgenossen erkannt wurde¹⁶¹, ist in der modernen Kreuzzugsforschung gebührend gewürdigt worden. Doch ist es dabei auch nicht selten zu Überschätzungen der Rolle des Kreuzzugspapstes gekommen, vor allem in der Hinsicht, daß man ihn nicht nur für die Anfänge der Orientfahrten sondern auch für viele der Charakteristika, die diesen eigneten, verantwortlich machte. Dieser Tendenz, den Einfluß Urbans zu hoch zu bewerten, ist schon ERDMANN mit seiner kritischen Würdigung der Bedeutung dieses Papstes für die ersten Orientfahrten entgegengetreten¹⁶², und nach ihm haben ROUSSET¹⁶³ und WAAS¹⁶⁴ Einwände — wenn auch nur allgemeiner Art — gegen derartige Überschätzungen erhoben.

Eine Überschätzung der Wirksamkeit Urbans bedeutet es auch, daß man ihn als Urheber einer ganz wesentlichen Institution der Kreuzzugsbewegung in Anspruch genommen hat: des Kreuzfahrergelübdes, das, einmal abgelegt, zur Orientfahrt verpflichtet¹⁶⁵. Weder die überlieferten Bestimmungen des Clermonter Konzils¹⁶⁶ noch die Briefe, die Urban in Sachen des Kreuzzugs nach dem Konzil versandte¹⁶⁷, lassen die Vermutung zu, daß der Initiator der ersten Orientfahrten auch schon das unbedingt verpflichtende Gelübde eingeführt habe. Allerdings spricht Urban in seinem Schreiben an die Flandrer von einem „votum“; er nennt die potentiellen flandrischen Orientfahrer „solche, denen Gott dieses „votum“ eingegeben hat“ („si quibus autem uestrum Deus hoc uotum inspiraverit“)¹⁶⁸. Doch ist zu fragen, ob er damit wirklich ein Gelübde meint oder nicht vielmehr „votum“ in seiner allgemeinen Bedeutung von „Wunsch, Verlangen, Beschluß“ verwendet. Für letztere Annahme spricht, daß er im unmittelbar vorausgehenden Satz die abmarschbereiten Kreuzfahrer mit den Worten kennzeichnet: „diejenigen, denen es *vielleicht gefallen hat*, diese Fahrt zu unternehmen („(ii), quibus hanc uiam forte suscipere placuerit“¹⁶⁹) und in den beiden Schreiben an die Bolognesen und die Mönche von Vallombrosa den Entschluß zur Orientfahrt mit den Ausdrücken „desiderium“ und „uelle“ umschreibt (an die Bolognesen: „nonnullos

¹⁶¹ Vgl. den aus Antiochien nach dem Tode Ademars an Urban gesandten Brief einiger Kreuzzugsführer, an ihrer Spitze Bohemund. Urban wird angeredet als: „qui hanc uiam incepisti et sermonibus tuis nos omnes et terras nostras et quicquid in terris erat relinquere fecisti et cruces baiulando Christum sequi praecepisti et Christianum nomen exaltare commonuisti . . .“; die Orientfahrt wird mit den Worten umschrieben: „bellum, quod tuum proprium est“. HEp., Nr. 16, S. 164.

¹⁶² Kreuzzugsgedanke, S. 284 ff., bes. 305 ff..

¹⁶³ Les origines, S. 13 ff., bes. S. 21 f..

¹⁶⁴ Religion, Politik und Kultur, S. 231 f..

¹⁶⁵ BRIDREY, La condition juridique, S. 27; CHALANDON, Première croisade, S. 45; ERDMANN, Kreuzzugsgedanke, S. 319; VILLEY, La croisade, S. 119 ff.; RUNCIMAN, Kreuzzüge, S. 107; SETTON, Crusades, Bd. 1, S. 247 (Fr. Duncalf).

¹⁶⁶ MANSI XX, c. 815 ff.; PFLUGK-HARTUNG, Acta II, S. 161 f.; HEFELE-LECLERQ, Conciles V, 1, S. 399—403.

¹⁶⁷ An die Flandrer, HEp., 136 f.; an die Bolognesen, ebd., 137 f.; an die Mönche von Vallombrosa, ed. Wiederhold, S. 313.

¹⁶⁸ HEp., S. 137, Z. 3.

¹⁶⁹ Ebd., S. 136, vorletzte Z. f..

uestros in Hierusalem eundi *desiderium* concepisse audiuius . . .”¹⁷⁰; an die Mönche von Vallombrosa: „Audiuius quosdam uestrum cum militibus, qui Ierusalem liberande christianitatis gratia tendunt, *uelle* proficisci”¹⁷¹, so daß es das Nächstliegende ist, auch für das in Rede stehende „votum” eine Bedeutung im Sinne von „placere”, „desiderium”, „velle” anzunehmen, eine Bedeutung, in der dieses Wort ja sehr häufig vorkommt¹⁷². Nach den Worten Urbans sind die Flandrer, die sich möglicherweise zum Abmarsch in den Orient bereifinden, aller Wahrscheinlichkeit nach nicht „solche, denen Gott dieses Gelübde eingegeben hat”, sondern „solche, denen Gott diesen Wunsch (Beschuß) eingegeben hat”. Doch selbst dann, wenn „votum” an dieser Stelle „Gelübde” bedeuten sollte, könnte daraus auf keinen Fall geschlossen werden, daß Urban für ein Kreuzzugsgelübde verpflichtenden Charakters eingetreten sei¹⁷³.

Die ersten sicheren Zeugnisse für die Vorstellung von einem Kreuzfahrgelübde, das bei Strafe durch eine Orientfahrt einzulösen sei, stammen nicht von Urban, sondern aus den Reihen der Kreuzfahrer selbst. Es handelt sich dabei um Passagen in zwei Briefen, die von weltlichen Großen des Kreuzfahrerheeres von Antiochien aus ins Abendland gesandt worden sind¹⁷⁴. Das mit Sicherheit frühere der beiden Schreiben trägt

¹⁷⁰ HEp., S. 137, Z. 15 des Briefes.

¹⁷¹ Ed. WIEDERHOLD, S. 313, Z. 3—5 des Briefes.

¹⁷² Ohnehin paßt „votum” in der Bedeutung „Wunsch” o. ä. besser zu „inspire” als „votum” im Sinne von „Gelübde”.

¹⁷³ Gegen VILLEY, La Croisade, S. 120, Anm. 35.

¹⁷⁴ Zwei weitere Schreiben, die HAGENMEYER in seine Sammlung von Kreuzfahrerbriefen aufgenommen hat, gehören sachlich in diesen Zusammenhang (HEp., Nr. 6, S. 141 f. und Nr. 9, S. 146—49). In beiden erscheint als Absender ein Patriarch von Jerusalem, womit der Grieche Symeon gemeint ist, in Nr. 6 gemeinsam mit Ademar von Le Puy, in Nr. 9 mit „den griechischen und lateinischen Bischöfen und der uniuersa militia Domini et ecclesiae”. Beide Briefe sind von HAGENMEYER in der Nachfolge RIANTS für echt erklärt und aus inhaltlichen Gründen auf ca. Okt. 18, 1097 (Nr. 6) und Januar 1098 (Nr. 9) datiert worden (RIANT, Inventaire, S. 152—55, Nr. 90 und S. 155—59, Nr. 91; HEp., S. 59—61 und 68—71). Die Meinung HAGENMEYERS scheint sich durchgesetzt zu haben, denn — wo überhaupt — sind die Briefe ohne Kommentar als echt verwendet worden (Vgl. CHALANDON, Première croisade, S. 191 (nur Nr. 9); RUNCIMAN, Kreuzzüge, Anm. 13 zu S. 212 (= S. 383) und S. 213 (beide Briefe); DERS., Antioch to Ascalon, in SETTON, Crusades, Bd. 1, S. 313 (beide Briefe); GROUSSET und WAAS erwähnen in ihren Darstellungen der Kreuzzüge diese Briefe nicht).

Die Frage nach der Authentizität der Patriarchen-Schreiben, die übrigens immer nur für beide Stücke gleichzeitig gestellt werden kann, da z. T. wörtliche Übereinstimmungen auf *einen* Verfasser schließen lassen, ist jedoch durch die Erörterungen RIANTS und HAGENMEYERS keineswegs überflüssig geworden. Schon die in den Briefen enthaltenen formalen Unregelmäßigkeiten, die von Riant und Hagenmeyer teils nicht gesehen, teils nicht befriedigend erklärt worden sind, erregen Verdacht. Ein noch wichtigerer Ansatzpunkt für die Kritik an den Briefen scheint mir jedoch die Person des Patriarchen zu sein, der beide Male an erster Stelle als Mitabsender genannt wird: kommt der griechisch-orthodoxe Patriarch von Jerusalem, Symeon — denn nur um ihn kann es sich handeln, andernfalls wären die Stücke auf jeden Fall gefälscht —, als Mitabsender dieser Kreuzfahrerbriefe überhaupt in Frage? Eine Stelle bei ALBERT VON AACHEN (Buch 6, Kap. 39, RHC Hoc IV, S. 489) scheint zunächst dafür zu sprechen. ALBERT berichtet, daß der Patriarch von Jerusalem seinen Sitz verlassen und sich nach Zypern begeben habe, als er von der Ankunft der Abendländer vor Antiochien und der Belagerung dieser Stadt gehört

als Absender den Namen Anselms von Ribemont und richtet sich an Erzbischof Manasse von Reims. Anselm von Ribemont (im Vermandois, an der Oise, ca. 15 km südöstl. von St. Quentin), Herr von Ostrévant und Valenciennes, scheint im Kreuzfahrerheer zwar keine Führerstellung, wohl aber eine einflußreiche Position innegehabt zu haben¹⁷⁵. Die Geschichtsschreiber des ersten Kreuzzuges nennen mitunter seinen Namen¹⁷⁶; einmal verhandelte er im Auftrag der Großen des Kreuzfahrerheeres mit dem byzantinischen Kaiser¹⁷⁷; in den Kämpfen um Nizäa und Antiochien zeichnete er sich aus, ebenso bei der Belagerung von Arka, wo er den Tod fand (25. Febr. 1099).

Zu Manasse von Reims scheint Anselm enge Beziehungen gehabt zu haben, deren Charakter sich allerdings nicht genau bestimmen läßt¹⁷⁸. Auf jeden Fall wurde er von ihm gebeten oder sogar damit beauftragt,

habe; er habe später während der Belagerung Jerusalems von Zypern aus an Gottfried und andere Kreuzfahrerführer Geschenke in Form wertvoller Naturalien gesandt in der Hoffnung, nach der Eroberung der heiligen Stadt dort wieder in seine Rechte als Patriarch eingesetzt zu werden; er sei jedoch, bevor dies möglich wurde, in Zypern gestorben (den Zeitpunkt seines Todes gibt ALBERT verschieden an: 1) „tempore obsidionis Iherusalem“ 2) „recuperata a Fidelibus urbe Iherusalem et sacra illius ecclesia renovata“). HAGENMEYER hat aufgrund dieser Nachrichten ALBERTS die Beteiligung des Patriarchen an den beiden Kreuzfahrerbriefen für genügend erklärt gehalten. Dagegen ist jedoch einzuwenden:

1) ALBERT ist der Einzige, der die Umsiedlung des Patriarchen nach Zypern berichtet, seine Aussagen sind also unkontrollierbar. Verwunderlich ist auf jeden Fall, daß die Augenzeugen der Orientfahrt von 1096 (ANONYMUS, RAIMUND, FULCHER) keine Nachrichten über den Jerusalemischen Patriarchen bringen. Ihr Schweigen bedürfte der Erklärung, wollte man ALBERTS Aussagen als zuverlässig anerkennen. 2) Sind ALBERTS Nachrichten verlässlich, so ist zu beachten, daß er von einem Zusammentreffen des Patriarchen mit den Kreuzfahrern überhaupt nichts weiß und von beiderseitigen Beziehungen erst für die Zeit der Belagerung Jerusalems spricht und nicht schon für die Zeit, während der sich die Kreuzfahrer bei oder in Antiochien befanden; gerade damals aber müßten die beiden Briefe, wie aus ihrem Inhalt zu entnehmen ist, abgefaßt worden sein.

3) Nach ALBERT hat der Patriarch Jerusalem erst verlassen, nachdem er von der Ankunft der Kreuzfahrer vor Antiochia und dem Beginn der Belagerung Kenntnis erhalten hatte („audito aduentu et sede Christianorum circa moenia Antiochiae“). Der frühere der beiden Briefe aber gibt den Standort der Kreuzfahrer folgendermaßen an: „in Romania . . . sumus . . . De Nicaea *uersus* Antiochiam motum fecit noster exercitus . . .“, d. h. sie sind zwar auf dem Marsch nach Antiochien, befinden sich aber *noch in Kleinasien*.

Diese Einwände genügen natürlich noch nicht, um die Echtheit der Briefe strikt zu widerlegen, aber sie sind geeignet, den Glauben an ihre Authentizität zu erschüttern. Wir müssen daher bei der vorliegenden Untersuchung von ihrer Benutzung absehen.

¹⁷⁵ Zu seiner Person vgl. Riant, Inventaire, S. 164; übertrieben ist seine Würdigung Anselms als „une des figures les plus brillantes de la première croisade“. Ferner HAGENMEYER, Ed. der Gesta des Anonymus (abgek.: HG), S. 435 f., Anm. 24; ders., HEP., S. 63–65; Anm. 2 zu S. 144 (= S. 254); DICTIONNAIRE DE LA BIOGRAPHIE FRANÇAISE, Bd. 2, c. 1442 (Balteau).

¹⁷⁶ Die Stellen bei HG, l. c. und HEP., l. c..

¹⁷⁷ HEP., S. 145, Z. 15 f.; „ea die regressus sum ab imperatore, ad quem me miserant principes pro communi utilitate“.

¹⁷⁸ Vgl. HEP., S. 144, Anm. 3.

Berichte über den Fortgang der Orientfahrt nach Reims zu senden ¹⁷⁹. Anselm entsprach diesem Wunsch, indem er zwei Schreiben mit detaillierten Schilderungen der wichtigsten Ereignisse des Kreuzzuges von der Ankunft des Heeres in Kleinasien bis zum Sieg über Kerboga bei Antiochien an den Reimser Kirchenfürsten abgehen ließ ¹⁸⁰.

Die beiden Anselm-Briefe sind keine privaten Schreiben, sie tragen durchaus offiziellen Charakter: seine eigene Person läßt Anselm ganz zurücktreten, von sich spricht er nur dort, wo seine Tätigkeit für die Gesamtheit des Heeres von Wichtigkeit ist ¹⁸¹. Er rechnet mit einem größeren Leser- (od. Hörer-) Kreis seiner brieflichen Mitteilungen ¹⁸². Einer der Gründe, die ihn zu Schreiben veranlaßten, war — nach seinen eigenen Worten — der große Einfluß, dessen sich Erzbischof Manasse in ganz Frankreich erfreute ¹⁸³.

Das zweite Sendschreiben Anselms ist hier für uns von Interesse. Es wurde zwischen dem 28. Juni ¹⁸⁴ und dem 1. August 1098 ¹⁸⁵ in Antiochien verfaßt und informiert über die Kämpfe der Kreuzfahrer vor und nach der Einnahme von Antiochien bis zur Vertreibung des belagernden Kerboga von den Mauern der Stadt. In einem abschließenden Teil dieses Briefes richtet Anselm einige Bitten an den Reimser Erzbischof, u. a. auch die folgende: „Wir bitten ferner, Ihr möget über die falschen Pilger beschließen, daß sie entweder das Zeichen des heilbringenden Kreuzes wiederum mit Buße annehmen und den Weg des Herrn durchführen oder Gefahr laufen, exkommuniziert zu werden“ ¹⁸⁶.

Wenden wir uns zunächst dem anderen Kreuzfahrerbrief zu, der sich in ganz ähnlicher Weise über den Charakter der Kreuznahme vernehmen läßt. Er ist von den Großen des Kreuzfahrerheeres, an ihrer Spitze Bohemund ¹⁸⁷, an Papst Urban II. gerichtet und am 11. September (1098) in Antiochien abgefaßt worden ¹⁸⁸. Die Kreuzfahrer teilen Urban darin die wichtigsten Begebenheiten der Orientfahrt mit von der Einnahme Nizäas bis zum Sieg über Kerboga; sie melden ihm den Tod seines Legaten Ademar von Le Puy und richten an ihn die berühmte Bitte, nach Antiochia

¹⁷⁹ HEp., Nr. 8, S. 144, Z. 17 f. des Briefes; er beginnt seinen Bericht mit den Worten: „... ad *promissa* redeamus“.

¹⁸⁰ HEp., Nr. 8, S. 144—46; Nr. 15, S. 156—60.

¹⁸¹ Cf. Anm 177.

¹⁸² HEp., Nr. 8, S. 145, Z. 33: „... omnes, ad quos haec epistola pervenerit...“; Nr. 15, S. 160, Z. 38 f. die gleichen Worte.

¹⁸³ HEp., Nr. 15, S. 157, Z. 9—12 des Briefes: „quia ... totius regni Francorum maxime a vobis pendet consilium, notificamus paternitati uestrae aliqua de prosperis et aduersis, quae nobis euenerunt“; vgl. den früheren Anselm-Brief, HEp., Nr. 8, S. 144, Z. 4—6, wo mit anderen Worten das Gleiche gesagt ist.

¹⁸⁴ An diesem Tag siegten die Kreuzfahrer über Kerboga, was Anselm mitteilt.
¹⁸⁵ Tag, an dem Ademar von Le Puy starb, wovon Anselm noch nichts erwähnt, vgl. HEp., S. 92.

¹⁸⁶ HEp., S. 160, Z. 32—35: „Precamur etiam, ut de falsis peregrinis consilium capiatis, quatinus aut signum salutiferae crucis iterum cum paenitentia adsumant et iter Domini peragant aut periculo excommunicationis subiaceant.“

¹⁸⁷ Die anderen sind: Raimund von St. Gilles, Gottfried von Bouillon, Robert von der Normandie, Robert von Flandern und Eustachius, Gottfrieds Bruder.

¹⁸⁸ HEp., Nr. 16, S. 161—65.

zu kommen und selbst die Führung des Kreuzzuges zu übernehmen. Das Schreiben trägt noch ein — vielleicht von Bohemund, vielleicht von Raimund von St. Gilles verfaßtes (resp. diktirtes) — Postscriptum¹⁸⁹, das mit folgenden Sätzen beginnt:

„Mir ist allerdings etwas berichtet worden, was Gott und allen Christen sehr widerstrebt, daß nämlich die mit dem heiligen Kreuze Gezeichneten sich von Dir aus (noch) unter den Christen aufhalten dürfen; darüber bin ich sehr verwundert, denn da Du der Initiator der heiligen Fahrt bist, dürfen diejenigen, die die heilige Fahrt aufschieben, von Dir keinen Rat und nichts Gutes erhalten, es sei denn sie vollenden die begonnene Fahrt. Nicht, daß Du das Gute, was Du begonnen hast, zerstörst, tut uns not, sondern vielmehr, daß Du durch Deine Ankunft und die aller brauchbaren Männer, welche Du mit Dir führen kannst, uns stärker machst“¹⁹⁰.

Die zitierten Briefstellen stimmen sachlich in den wesentlichen Punkten überein: beide richten sich gegen Leute, die ihre Bereitschaft zur Orientfahrt erklärt haben aber dann nicht ausgezogen sind; Anselm nennt sie „falsi peregrini“, der Verfasser des Postscriptums „differentes sanctum iter“.

Als symbolische Handlung, die die Bereitschaft zur Orientfahrt zum Ausdruck bringt, erscheint beide Male die Kreuznahme, worunter konkret das Aufnähen eines Stoffkreuzes auf die Kleidung zu verstehen ist; Anselm spricht von „signum salutiferae crucis . . . adsumere“, der Verf. der Nachschrift von „signati sancta cruce“¹⁹¹.

Sowohl Anselm wie der Diktator des Postscriptums denken an eine Bestrafung der säumigen¹⁹² Kreuzträger. Anselm fordert, daß man sie exkommuniziere, wenn sie sich weiterhin weigern sollten, die Konsequenzen aus ihrer Kreuznahme zu ziehen („quantinus aut signum salutiferae crucis iterum cum paenitentia adsumant aut periculo excommuni-

¹⁸⁹ Vgl. HAGENMEYERS Einleitung zur Edition dieses Briefes, HEP., S. 95—97 und Anm. 83 zu S. 165 (= S. 356).

¹⁹⁰ HEP., S. 165, Z. 5—12: „Mihi quidem relatum est unum, quod ualde Deo omnibusque Christicolis contrarium est, quod signati sancta cruce a te licentiam habent inter Christicolis morari. quod multum miror, quia tu inceptor sancti itineris cum sis, differentes sanctum iter a te consilium uel aliquid boni habere non debent, nisi coeptum iter adimpleant. et non est nobis opus, ut bonum quod coepisti disturbes, sed etiam tuo aduentu et omnium bonorum uirorum, quoscumque poteris adducere tecum, nos corrobore“.

¹⁹¹ Zur Koinzidenz von Kreuznahme und Gelübde vgl. GUIBERT V. NOGENT, Gesta Dei, S. 140; ROBERT der Mönch, Historia Hierosolymitana, S. 729 f., 741. Andere Auslegungen der Kreuznahme beim ANONYMUS, HG, S. 104 f., bei FULCHER, Historia Hierosolymitana, ed. HAGENMEYER (abgek.: HFu), S. 140—43 und bei BALDERICH V. DOL, Historia Hierosolymitana, S. 16.

¹⁹² Anselms Formulierung „signum . . . crucis iterum . . . adsumant“ ist vielleicht so zu deuten, daß er im Unterschied zum Verf. des Postscriptums nicht an Leute denkt, die die Kreuzfahrt dilatorisch behandeln, sondern an solche, die definitiv auf die Orientfahrt verzichtet haben. Unbedingt nötig ist eine solche Annahme jedoch nicht, da schon das Aufschieben der Kreuzfahrt in den Augen der Kreuzfahrer eine erneute Kreuznahme hätte nötig machen können. — Auf jeden Fall aber wäre der Unterschied zwischen den beiden Gruppen so gering, daß er in unserem Zusammenhang, wo es in erster Linie auf den verpflichtenden Charakter der Kreuznahme und dessen Folgen ankommt, unberücksichtigt bleiben kann.

cationis subiaceant"). Ob man für den Verf. der Nachschrift die gleiche Auffassung annehmen muß, hängt von der Bedeutung ab, die seine Worte „inter Christicolae morari“ haben. Will er sagen: „Gott und allen Christen ist es zuwider, daß die säumigen Kreuzfahrer noch *in der Gemeinschaft der Christen geduldet werden*“ oder „daß sie sich noch *unter den Christen* (des Abendlandes) *aufhalten* statt in den Orient zu kommen“? Für beide Deutungen lassen sich Argumente finden¹⁹³, und so müssen wir diese Frage offenlassen. Auf jeden Fall wird auch im Postscriptum des Bohemund-Briefes die Ansicht vertreten, daß man mit den noch zurückstehenden Kreuzträgern hart verfahren solle: sie dürften von Seiten des Papstes „keinen Rat und nichts Gutes erhalten (a te consilium vel aliquid boni habere non debent)“¹⁹⁴.

Die Vorstellung von dem verpflichtenden Charakter der Kreuznahme ist also den Verfassern der beiden Schreiben gemeinsam. Wir haben nun zu beachten, in welchem Zusammenhang und in welchen Formen sie von dieser verpflichtenden Kreuznahme sprechen. Anselm *bittet* Erzbischof Manasse von Reims, er möge doch einen *Beschluß* über die „falschen Pilger“ *fassen*, der sie zwingt, ihr Gelübde einzulösen („precamur ..., ut de falsis peregrinis consilium capiatis“). Der Verfasser des Postscriptums gibt in außerordentlich scharfen Worten seiner Verwunderung darüber Ausdruck, daß von Seiten Urbans gegen die „differentes sanctum iter“ nichts unternommen wird („Mihi ... relatum est unum, quod Deo omnibusque Christicolis *contrarium* est ...“; „quod *multum miror* ...“; „non est nobis opus, ut ... *disturbes* ...“), und er führt seine Verwunderung darauf zurück, daß Urban, indem er sich so verhalte, doch sein eigenes Werk, das „sanctum iter“, vernichte („quod multum miror, quia tu inceptor sancti itineris cum sis, *differentes sanctum iter a te consilium uel aliquid boni habere non debent*“; „et non est nobis opus, ut bonum quod coepisti *disturbes* ...“). Aus diesen Formulierungen in den beiden Schreiben muß geschlossen werden, daß zu der Zeit, da sie verfaßt wurden (Sommer / Frühherbst 1098), eine Bestimmung über die verpflichtende Kreuznahme noch nicht existiert hat: Anselm fordert ihre Einführung von dem Reimser Metropolit, der Verf. des Postscriptums macht Urban Vorwürfe, daß er die noch im Abendland befindlichen Kreuzträger nicht zur Rechenschaft ziehe. Weder der eine noch der andere beruft sich auf einen etwa schon vorhandenen Erlaß in der vorgetragenen Angelegenheit; der Verf. der Nachschrift begründet zwar seine Verärgerung über die Untätigkeit Urbans, aber nicht etwa in dem Hinweis auf eine bestimmte Verfügung

¹⁹³ Für die erste Deutung: a) die Formulierung „inter Christicolae morari“ ist zumindest sehr ungewöhnlich, wenn sie bedeuten soll „im Abendland bleiben“, zumal im selben Satz „Christicolae“ in der Bedeutung „Gesamtheit der Christen“ verwandt wird. b) die Parallele des Anselm-Briefes.

Für die zweite Deutung: a) warum ist von Exkommunikation nicht die Rede, wenn sie sachlich gemeint ist? b) das Postscriptum strebt eine Verstärkung des Kreuzfahrerheeres an; diesem Bestreben entspricht eher eine Polemik dagegen, daß sich Kreuzträger noch im Abendland aufhalten, als dagegen, daß sie noch nicht exkommuniziert sind.

¹⁹⁴ Der Verf. denkt offenbar an hochgestellte Persönlichkeiten, die die Kreuznahme vollzogen haben.

dieses Papstes über die Konsequenzen der Kreuznahme, was man erwarten mußte, hätte es eine solche gegeben, sondern mit der ganz allgemeinen Behauptung, Urban richte durch sein Verhalten das eigene Werk. die Orientexpedition, zugrunde.

Was sich schon aufgrund des Schweigens der authentischen Zeugnisse, die wir über die Kreuzzugsaktivität Urbans II. besitzen, vermuten ließ, wird uns durch die beiden Kreuzfahrerbriefe bestätigt: die Kreuznahme als verpflichtender Akt, als ein Gelübde, das durch eine Orientfahrt eingelöst werden muß, ist keine Einrichtung des Kreuzzugspapstes. Von Seiten der Kreuzfahrer selbst kam der erste Anstoß dazu, eine solche Institution zu schaffen ¹⁹⁵.

Der äußere Anlaß dafür, daß die Kreuzfahrer in den genannten Schreiben auf die Verpflichtung der säumigen Kreuzträger zur Orientfahrt zu sprechen kamen, ist wohl ihre Sorge um die Verstärkung ihres Heeres gewesen ¹⁹⁶. Zu dem Zeitpunkt, als die beiden Schreiben verfaßt wurden, war das einst stattliche Kreuzfahrerheer bereits stark zusammengeschmolzen. Der Zug durch Kleinasien, vorallem aber die Belagerung und Verteidigung Antiochiens hatten hohe Verluste mit sich gebracht, nicht nur durch Kämpfe und Schlachten, sondern auch durch Hungerzeiten und Fahnenflucht. Um das Ziel ihrer Expedition, den Besitz Jerusalems, zu erreichen, hatten die Kreuzfahrer noch den Marsch durch das feindliche Syrien-Palästina zu bewältigen; mit einer kampflosen Einnahme der heiligen Stadt selbst konnten sie ebenfalls nicht rechnen. An dem Eintreffen frischer Kräfte aus dem Abendland mußte ihnen daher einiges gelegen sein.

So ist denn auch im Postscriptum des Bohemund-Briefes die Polemik dagegen, daß die Kreuzträger zum Antritt ihrer Orientfahrt nicht gezwungen werden, in Beziehung gesetzt zu der Forderung, das Kreuzfahrerheer zu stärken: Urban dürfte nicht durch sein gleichgültiges Verhalten gegenüber den säumigen Kreuzfahrern die Orientexpedition zunichte machen, sondern er solle durch seine Ankunft in Antiochien das Heer *stärken*, und sowohl Anselm wie auch der Verfasser des Postscriptums fordern eine Bestrafung der im Abendland verbliebenen Kreuzträger erst dann, wenn diese sich weiterhin weigern sollten, in den Orient zu kommen ¹⁹⁷.

Durch den traurigen Zustand des Kreuzfahrerheeres in Antiochien und das Bestreben der Kreuzfahrer, dem abzuhelpen, läßt sich jedoch *nur* erklären, daß sie auf den verpflichtenden Charakter der Kreuznahme so nachdrücklich hinwiesen, *nicht aber*, daß sie überhaupt die Kreuznahme als verpflichtenden Akt ansahen; denn daß erst die Notlage in Antiochien die Kreuzfahrer veranlaßte, die Kreuznahme rückwirkend für verpflichtend

¹⁹⁵ In Anbetracht des offiziellen Charakters beider Schreiben dürfen wir annehmen, daß wir in dieser Angelegenheit nicht die persönliche Meinung ihrer Verfasser, sondern die Ansicht — zumindest eines großen Teiles — der Kreuzfahrer vor uns haben.

¹⁹⁶ Vgl. HAGENMEYER, HEP., Anm. 83 zu S. 165 (= S. 356).

¹⁹⁷ HEP., Nr. 15, S. 160: „*aut signum ... crucis iterum ... adsumant et iter ... peragant aut periculo excommunicationis subiaceant*“; HEP., Nr. 16, S. 165: „*quia ... differentes ... iter a te consilium uel aliquid boni habere non debent, nisi ... iter adimpleant*“.

tend zu erklären, wird man schwerlich annehmen dürfen. Da aber auch — wie wir sahen — eine entsprechende Bestimmung Urbans als Vorbild für diese Anschauung nicht in Frage kommt, müssen wir sie zu den Vorstellungen rechnen, die sich die Kreuzfahrer vom „Kreuzzug“ machten.

Wie schon die Bezeichnung „falsche Pilger“ („falsi peregrini“), die Anselm von Ribemont für die säumigen Kreuzfahrer verwendet, deutlich macht, entstammt die Vorstellung vom Gelübde-Charakter der Kreuznahme dem Pilgertum¹⁹⁸. Der Einfluß des Pilgerwesens, wenn nicht auf die Entstehung, so doch auf den Charakter schon der ersten kriegerischen Orientfahrten der Abendländer ist bekanntlich sehr stark gewesen, und die Verbindung von Wallfahrt und Heidenkrieg kann geradezu als typisch für die gesamte Kreuzzugsbewegung gelten¹⁹⁹. Den Anstoß dazu hat wiederum Urban II. gegeben, indem er das Wallfahrerziel Jerusalem zum Marschziel der geplanten Orientexpedition bestimmte²⁰⁰. Daß Urban Jerusalem in seinen Kreuzzugsplan aufnahm, ist wahrscheinlich aus Gründen der Werbung geschehen²⁰¹, denn — wie ERDMANN überzeugend hat nachweisen können — sah Urban den Zweck der Orientexpedition nicht in der Eroberung Jerusalems, sondern allgemeiner in der Befreiung der orientalischen Kirchen²⁰². Ob der Kreuzzugspapst noch weitere Charakteristika des Wallfahrtswesens für seine Orientexpedition fruchtbar gemacht hat, läßt sich nicht mit Bestimmtheit sagen. Vielleicht knüpfte er mit dem Versprechen der Sündenvergebung für die Kreuzfahrer an den Pilgerablaß an, doch gab es schon ähnliche Bestimmungen seiner Vorgänger zugunsten von Kriegern im Dienste der Kirche²⁰³. Daß Urban die Kreuznahme, die u. a. auch das „Kreuz auf sich nehmen und Christus nachfolgen“ versinnbildlichen sollte²⁰⁴, das im Pilgertum eine Rolle spielte²⁰⁵, auf dem Clermonter Konzil befohlen habe, ist keineswegs sicher. Zwar kennen BALDERICH²⁰⁶ und ROBERT²⁰⁷, die in Clermont anwesend, FULCHER²⁰⁸ und GUIBERT²⁰⁹, die wahrscheinlich dort anwesend waren, die Kreuznahme als eine Institution Urbans, doch der früheste Kreuzzugsschriftsteller, der ANONYMUS²¹⁰, der zwar das Konzil nicht besucht hatte, aber als Teilnehmer des Kreuzzuges sehr wohl in der Lage war, sich über die Herkunft der Kreuznahme zu informieren, stellt sie als einen Brauch der ausziehenden „Franci“ hin, und — was noch

¹⁹⁸ Vgl. ERDMANN, Kreuzzugsgedanke, S. 319.

¹⁹⁹ ROUSSET, Origines, S. 134 f.; SCHWERIN, Aufrufe, S. 44 f.. Muslimische Quellen des 12. Jhs. bezeichnen die Absicht der in den Orient kommenden Kreuzfahrer mit den Worten: „um zu pilgern und zu kämpfen“ (ATIR (st. 1234), Kāmil, RHC Hor I, S. 275; KALĀNISĪ (st. 1160), Ta' rīḥ Dimaşk, S. 171).

²⁰⁰ ERDMANN, Kreuzzugsgedanke, S. 306 f..

²⁰¹ ERDMANN, Kreuzzugsgedanke, S. 307 f..

²⁰² Ebd., Exkurs V, S. 363 ff..

²⁰³ Ebd., S. 320.

²⁰⁴ Die Belege ebd., S. 319, Anm. 129.

²⁰⁵ Ebd., Anm. 130.

²⁰⁶ Historia Hierosolymitana, S. 716.

²⁰⁷ Historia Hierosolymitana, S. 729.

²⁰⁸ HFu., S. 140.

²⁰⁹ Gesta Dei per Francos, S. 140. Vgl. auch BERNOLD, Chronicon, S. 464.

²¹⁰ HG, S. 104 f..

schwerer wiegt — Urban erwähnt in seinem Brief an die Flandrer, der ein regelrechter Kreuzzugsaufwurf ist ²¹¹, die Kreuznahme mit keinem Wort ²¹².

Die Übertragung des Wallfahrtsgedankens auf den Orientzug, die Urban mit Sicherheit durch die Wahl Jerusalems als Marschziel, möglicherweise auch durch die Gewährung der Indulgenz vollzog, hatte eine sehr starke Wirkung. Zunächst in einer Form, die der Kreuzzugspapst beabsichtigt hatte: eine außerordentlich große Zahl von Freiwilligen erklärte sich bereit, die Orientfahrt zu unternehmen. Dann aber auch in einer Form, die den Absichten Urbans widersprach: der Wallfahrtsgedanke, von Urban in erster Linie als ein Mittel der Werbung verwandt, begann in den Vorstellungen dieser Freiwilligen vom Orientzug eine beherrschende Rolle zu spielen.

Die Eroberung des Wallfahrtszieles Jerusalem, die in Urbans Kreuzzugsplan dem allgemeinen Bestreben, den orientalischen Christen zu Hilfe zu kommen, untergeordnet war, avancierte schon bald zum eigentlichen Ziel und Zweck der Orientexpedition ²¹³. Die Orientfahrer nannten sich mitunter „peregrini“, für die Orientfahrt wurde der Ausdruck „peregrinatio“ verwandt ²¹⁴. Nicht nur kampffähige Krieger traten den Marsch in den Orient an, sondern, wie es bei Pilgerfahrten üblich war, auch Kleriker, Mönche, alte Leute, Frauen und Kinder ²¹⁵. Auch die Auffassung von der verpflichtenden Kreuznahme, die, wie wir jetzt wissen, nicht auf den Kreuzzugspapst zurückgeht, dürfte in diesen Zusammenhang gehören: dem Gelübde, durch das sich der Wallfahrer vor Antritt seiner Fahrt zu deren Durchführung verpflichtete, sollte die Kreuznahme der Orientfahrer entsprechen. Die Vorstellung, daß die Kreuznahme zur Orientfahrt verpflichte, darf somit als ein weiteres Zeugnis dafür gelten, daß die Auffassung schon der ersten Kreuzfahrer vom Orientzug von Pilgertum und Wallfahrt in sehr viel höherem Maße bestimmt wurde, als es die Intention Urbans gewesen war.

Die Gleichsetzung von Pilgergelübde und Kreuznahme bringt jedoch nicht nur zum Ausdruck, daß überhaupt die ersten Orientfahrer den

²¹¹ Vgl. HALLER, Papsttum ²II, Anm. zu S. 448—54 (= S. 616). Anders ERDMANN, Kreuzzugsgedanke, S. 320: „... weniger ein Aufruf als eine kurze Benachrichtigung von der Ernennung des Legaten und vom Termin zum Aufbruch“. Doch ist zu beachten, daß Urban in diesem Schreiben bei den Flandrern noch keinerlei Kenntnis von seinem Kreuzzugsplan voraussetzt, sie vielmehr erst darüber informiert und zur Teilnahme an der Expedition einlädt. Text bei HEp., S. 136 f.

²¹² Daß die genannten vier Kreuzzugsgeschichtsschreiber, von denen der früheste mehr als 10 Jahre nach dem Konzil von Clermont schrieb, die Kreuznahme auf Urban zurückführen, ließe sich aus dem Bestreben erklären, gerade das Symbol der Kreuzzüge auch mit ihrem Initiator in Verbindung zu bringen. Möglicherweise hat Urban die Kreuznahme zwar nicht *befohlen*, aber *gebilligt*.

²¹³ ERDMANN, Kreuzzugsgedanke, S. 376 f..

²¹⁴ ERDMANN, Kreuzzugsgedanke, S. 376 f.

²¹⁵ Zu „peregrini“ Belege ebd., S. 315, Anm. 109. Zu „peregrinatio“ STEPHAN v. BLOIS an seine Frau Adela, HEp., Nr. 4, S. 138; ANONYMUS, HG, S. 171, 476.

²¹⁶ BERNOLD von St. Blasien, Chronicon, a.a. 1096, S. 464; FULCHER, Historia Hierosolymitana, HFu., S. 134, 140, 169, 183, 196; ECKEHARD von Aura, Hierosolymita, ed. HAGENMEYER (Eckehardi Uraugensis abbatis Hierosolymita — abgek.: HE), S. 109, 112, 139.

Kreuzzug mit einer Wallfahrt in Verbindung brachten, sie verdeutlicht das weiteren, welches Merkmal des Pilgerwesens sie auf die Orientexpedition übertragen haben. Das Gelübde des Pilgers war wie jedes Gelübde ein individueller Akt und nur für den Einzelnen von Bedeutung: die Einlösung des Gelübdes brachte den Pilger in den Genuß der jeweils üblichen Indulgenzen. Wenn nun die Kreuzfahrer ein solches Gelübde, symbolisiert durch die Kreuznahme, als konstitutiven Akt an den Anfang der Orientfahrt stellten, so darf man daraus entnehmen, daß sie die Orientfahrt nicht nur als eine militärische Expedition betrachteten, als deren kriegerische Mannschaft sie fungierten, sondern auch als eine Gelegenheit für jeden Einzelnen von ihnen, sich ein religiöses Verdienst zu erwerben, das in seinem Werte unabhängig von dem kriegerischen Gesamtziel des Unternehmens war ²¹⁶.

Aufs engste mit der Vorstellung der Kreuzfahrer vom verpflichtenden Charakter der Kreuznahme war ihre Ansicht verbunden, daß die säumigen Kreuzträger zur Rechenschaft gezogen werden mußten, was letztlich bedeutete, daß sie die Kreuznahme als rechtlichen Akt verstanden wissen wollten. Mit der Forderung, in dieser Angelegenheit entscheidende Schritte zu unternehmen, hatte sich Anselm von Ribemont an Manasse von Reims und der Absender des Postscriptums an Urban II. gewandt. Anselm plädierte dabei für die Exkommunikation der „falschen Pilger“, falls sie sich nicht doch noch entschließen sollten, in den Orient zu kommen; daß der Verf. der Nachschrift an die gleiche Bestrafung der „differentes sanctum iter“ dachte, ist möglich ²¹⁷.

Das Echo, das das Anliegen der Kreuzfahrer im Abendland hervorrief, war verschieden. Zunächst befaßte sich der Nachfolger Urbans II., Paschal II., in einem an die französische Geistlichkeit gerichteten Brief mit dieser Frage ²¹⁸. Der betreffende Passus in diesem Schreiben, das gegen Ende des Jahres 1099 die päpstliche Kanzlei verlassen hat ²¹⁹, ist zugleich als die erste Bestimmung von päpstlicher Seite über die verpflichtende Kreuznahme anzusehen.

Paschals Stellungnahme zur Gelübde-Frage ist allerdings formal keine direkte Antwort auf die Forderungen der Kreuzfahrer. In dem genannten Schreiben fordert der Papst die Erzbischöfe, Bischöfe und Äbte Frankreichs auf, Ritter für die Fahrt in den Orient zu werben, damit das dort bisher Erreichte dauernd gesichert werden könne, und im Zusammenhang mit

²¹⁶ Für Urban begann der „Kreuzzug“ mit dem *Abmarsch seines Legaten Ademar* am 15. August 1096, wie aus dem Schreiben an die Flandrer zu entnehmen ist (HEp., Nr. 2, S. 137, Z. 2 ff.). Für die Kreuzfahrer begann er mit der *Kreuznahme*, denn der Verfasser des Postscriptums spricht von einem „*coeptum iter*“ der „*differentes sanctum iter*“ (HEp., Nr. 16, S. 165), er ist also der Meinung, daß die im Abendland verbliebenen Kreuzträger (das „*differentes*“ kann nur solche meinen und nicht etwa Kreuzfahrer, die unterwegs umgekehrt sind) die Fahrt schon angetreten haben.

²¹⁷ S. oben, S. 126.

²¹⁸ J.-L. 5812, HEp., Nr. 19, S. 174 f..

²¹⁹ Zur Datierung HAGENMEYER, Einleitung zur Edition, HEp., S. 115 f. Sein weiterer zeitlicher Ansatz „im Spätjahr 1099“ ist zu akzeptieren, die engere Festlegung auf Dezember ist unbegründet.

den Werbemethoden spricht er auch vom verpflichtenden Charakter der Kreuznahme²²⁰. Da man jedoch voraussetzen darf, daß Paschal II. über die das Gelübde betreffenden Ansichten der Kreuzfahrer informiert war, sei es durch das Postscriptum des Bohemund-Briefes, sei es durch Manasse von Reims, den Empfänger des Anselm-Schreibens, sei es schließlich durch Orientfahrer, die sehr bald nach der Eroberung Jerusalems ins Abendland zurückgekehrt waren, können seine in dem Brief an die französische Geistlichkeit enthaltenen Bestimmungen über das Kreuzfahrergelübde mit einigem Recht als eine — wenn auch nur indirekte — Reaktion auf die entsprechenden Forderungen der Kreuzfahrer angesehen werden.

Paschal unterscheidet in seinem Sendschreiben drei Gruppen von Anwärtern für die Fahrt in den Orient:

1. Solche, die durch das Versprechen der Sündenvergebung noch gewonnen werden müssen;
2. Solche, die sich durch die Kreuznahme schon fest gebunden hatten;
3. Solche, die während der Belagerung Antiochiens das Kreuzfahrergeheer im Stich gelassen hatten²²¹.

Von der zweiten Gruppe, den im Abendland verbliebenen Kreuzträgern also, heißt es, sie sollten, falls sie nicht mittellos seien, zur Orientfahrt angetrieben werden, im Weigerungsfalle aber als „infames“ gelten.

Damit steht auf jeden Fall fest, daß Paschal II. die Kreuznahme als einen verpflichtenden Akt anerkannt hat, denn dieser Schluß muß aus seiner Strafbestimmung gezogen werden. Doch was besagt diese Strafbestimmung?

Die Infamie — letztlich aus dem römischen Recht kommend — hat sowohl im weltlichen²²² wie im kirchlichen Recht²²³ des Mittelalters Eingang gefunden. Im weltlichen Recht bedeutet sie für den Betroffenen den Verlust der ständischen Rechte²²⁴ im kirchlichen entkleidet sie ihn vor allem der Fähigkeit zur Anklageerhebung, zur Priesterweihe und zur Erlangung kirchlicher Ehrenämter²²⁵. Wir haben daher zunächst zu fragen, welche der beiden Arten von Infamie, die weltliche oder die kirchliche, Paschal den Gelübdebrechern anzudrohen gedachte.

²²⁰ Bemerkenswerterweise ohne Berufung auf eine entsprechende Verfügung Urbans II., während er sich für seine darauf folgende Bestimmung über den Güterschutz der Orientfahrer auf einen Synodalbeschuß aus dem Pontifikat seines Vorgängers stützt.

²²¹ Der Text (HEp., S. 175): „*omnes ergo regionum uestrarum milites in peccatorum suorum remissionem uel ueniam cohortamini, ut ad illam matrem nostram Orientalem ecclesiam studeant festinare; eos praesertim, qui huius militiae uoto crucis signa sumpserant, illuc properare compellite, nisi paupertatis retineantur obstaculo; alioquin eos infames haberi dercernimus; qui uero de Antiochena obsidione fide pusillanimi et ambigua recesserunt, in excommunicatione permaneant, nisi se redituros certis securitatibus confirmaverint*“.

²²² HEUSLER, Institutionen des deutschen Privatrechts, Bd. 1, S. 195 f..

²²³ DICTIONNAIRE DE DROIT CANONIQUE, Bd. 5, c. 1358 ff.; LEXIKON FÜR THEOLOGIE UND KIRCHE, Bd. 5, c. 667.

²²⁴ HEUSLER, I. c., S. 195.

²²⁵ Vgl. Anm. 223.

Nun legt allerdings die Tatsache, daß wir es bei dem Paschal-Brief mit einem *päpstlichen* Schreiben zu tun haben, von vorne herein die Vermutung nahe, daß hier die Infamie des kanonischen Rechts gemeint ist. Diese Vermutung wird dadurch zur Wahrscheinlichkeit, daß die Infamie — wie G. May mit einer reichen Fülle von Belegen aus Konzilsbeschlüssen, Papstbriefen, Kirchenschriftstellern und Kanonessammlungen hat zeigen können — seit dem 9. Jh. (Pseudo-Isidor und Benedictus Levita) und bis zum Decretum Gratiani eine gängige Strafe des kanonischen Rechtes war ²²⁶. Dazu kommt, daß die kanonische Infamie auch als Strafe für Wehrvergehen vorgesehen war ²²⁷. In dem Infamen-„Katalog“ bei Pseudo-Isidor erscheinen unter anderen auch die „de bellis fugientes“ ²²⁸, und dieser Katalog ist einschließlich der „de bellis fugientes“ in die Kanonessammlungen des Burchard von Worms ²²⁹, Anselm von Lucca ²³⁰, Deusdedit ²³¹ und Ivo von Chartres ²³² eingegangen ²³³. Im ausgehenden 11. Jahrhundert dürfte also jedem, der im kanonischen Recht auch nur einigermaßen bewandert war, die Infamie als kirchliche Strafe für resistente Krieger ²³⁴ bekannt gewesen sein. Nach alledem scheint es mir kaum noch bezweifelbar, daß Paschal in seinem Schreiben nicht weltliche, sondern kirchliche Infamie angedroht hat.

Zumindest ein Teil der Kreuzfahrer wollte die Gelübdebrecher mit der Exkommunikation bedroht wissen; Paschal drohte mit einer anderen

²²⁶ Die Bedeutung der pseudo-isidorischen Sammlung für die Infamie im kanonischen Recht; ders., Die Infamie bei Benedikt Levita; ders., Die Infamie im Decretum Gratiani. Die hier wichtigen Belege: Die Bedeutung der pseudo-isidorischen Sammlung, S. 109—113, 191—207; Die Infamie bei Benedikt Levita, S. 31—36.

²²⁷ Auf die gewiß sehr interessante allgemeine Frage, was sich aus dem Eindringen und dem Vorhandensein der Infamie-Strafe für Wehrvergehen im Kirchenrecht für die Stellung der Kirche zum Kriegswesen ergibt, kann hier nicht eingegangen werden. Wir müssen uns auf die Deutung der Infamie-Verfügung Paschals II. beschränken.

²²⁸ „Infames antem esse ... dicimus ... de bellis fugientes“, ed. HINSCHIUS, S. 182 (Ps.-Stephanus, ep. I, c. 2); vgl. auch ebd., S. 231: „Infames enim sunt procul dubio ... qui de publicis fugiunt praeliis ...“ (Ps.-Eusebius, ep. I, c. 5).

²²⁹ Decretorum Libri XX, I, 173, MPL 140, c. 599 f..

²³⁰ Collectio Canonum, III, 5, ed. Thayer, S. 120 f..

²³¹ IV, 322, ed. v. Glanvell, S. 564.

²³² Decretum V, 291, MPL 161, c. 412; Panormia IV, 66, ebd., c. 1196.

²³³ Vgl. auch PETRUS DAMIANI, Rhetoricae declamationis invectio in episcopum monachos ad saeculum revocantem, c. 2, MPL 145, c. 368: „Sane si terrenae militiae transfugam non solum mundanae leges abiciunt, sed etiam *sacri canones infames appellant*, adeo ut eum etiam ad reddendum in contentione testimonium non recipiant ...“.

²³⁴ Zu beachten ist allerdings, daß die Infamie nur für Fahnenflüchtige vorgesehen ist und nicht für Wehrdienstverweigerer. Doch einerseits konnten die säumigen Kreuzträger durchaus zur Gruppe der Fahnenflüchtigen gerechnet werden, da sie ja mit ihrer Kreuznahme die Bereitschaft zur Heerfahrt erklärt hatten, und die Kreuznahme keineswegs Pflicht war und andererseits scheint man zwischen Fahnenflüchtigen und Wehrdienstverweigerern nicht immer genau unterschieden zu haben; vgl. z. B. BENEDICTUS LEVITA II, 326: „Ut dignitatem omittant omnes, qui ad expeditionem exercitus non pergunt aut de exercitu fugiunt. Placuit, ut omnis, qui aut in expeditionem exercitus absque gravi necessitate non progreditur aut de exercitu fugit, testimonio dignitatis suae sit inrevocabiliter carens“. (MG LL II (Folio, ed. G. H. Pertz), Teil 2, c. 89 a).

Strafe, der Infamie. Erfüllte er damit die Forderungen der Kreuzfahrer? Ging er über diese noch hinaus? Wir haben nach dem Verhältnis der Infamie zur Exkommunikation zu fragen. Eine sichere Antwort wird sich nicht geben lassen; doch scheint mir einiges dafür zu sprechen, daß im vorliegenden Falle die Infamie als *geringere Strafe* im Verhältnis zur Exkommunikation anzusehen ist.

Anhaltspunkte dafür gibt m. E. der Text des Paschal-Briefes selbst. Zunächst sein Aufbau. Wie schon gesagt, teilt der Papst die für die Orientfahrt in Frage kommenden Ritter in drei Kategorien ein. Diese Kategorisierung scheint den Charakter einer Rangordnung nach dem Grade der Verpflichtung zur Orientfahrt zu haben. An erster Stelle werden diejenigen genannt, die ihre Bereitschaft zum Auszug noch nicht erklärt haben, also noch unbelastet sind; sie sollen durch den Hinweis auf die geistlichen Vorteile der Fahrt erst noch gewonnen werden. An dritter Stelle erscheinen die Fahnenflüchtigen von Antiochia²³⁵; sie sollen exkommuniziert sein, wenn sie nicht eindeutige Zusicherungen gegeben haben, daß sie die Orientfahrt nochmals antreten werden²³⁶. Zwischen beiden rangieren die im Abendland verbliebenen Kreuzträger, d. h. sie sind weder mit den Anzuwerbenden noch auch — und darauf kommt es hier an — mit den Antiochener Fahnenflüchtigen gleichzusetzen. Man kann sich fragen, ob sich auf Grund dessen ihr Strafmaß nicht relativ dahin bestimmen läßt, daß „infamis“ zu sein an dieser Stelle im Sinne Paschals weniger bedeutet als exkommuniziert zu sein.

Zu beachten ist ferner, daß Paschal seine Infamie-Verfügung insofern einschränkt, als er Mittellosigkeit für einen Entschuldigungsgrund gelten läßt („nisi paupertatis retineantur obstaculo“). Dieser Tatbestand deutet doch wohl auf eine sehr milde Einstellung des Papstes zu den Gelübbebrechern, die sich deutlich von den rigorosen Forderungen der Kreuzfahrer abhebt. Denn auf Mittellosigkeit konnte sich fast jeder der Betroffenen ohne größere Schwierigkeiten herausreden.

Des Weiteren hat G. MAY darauf hingewiesen, daß sich im *Decretum Gratiani* eine zweifache Verwendung von „infamia“ findet, nämlich eine „technische“, „in der dieses Wort eine Ehrenstrafe mit festen Rechtswirkungen bezeichnet“, und eine „untechnische“, wo das Wort eine Bezeichnung „des schlechten Rufes, in dem eine Person steht“, ist²³⁷. Mag dieser doppelte Inhalt von „infamia“ auch erst bei Gratian eindeutig faßbar werden, latent vorhanden dürfte er schon früher gewesen sein. Nun besitzen wir von Paschal II. ein Schreiben, in dem er seine Infamie-Verfügung vom Jahre 1099 quasi selbst interpretiert; und diese Interpretation

²³⁵ Die Quellenstellen für die Fahnenflucht von Kreuzfahrern bei Antiochien hat HAGENMEYER, HEp., Anm. 33—6 zu S. 166 (= S. 365 f.) zusammengestellt.

²³⁶ „... in excommunicatione permanant, nisi se redituros certis securitatis confirmaverint“. HAGENMEYER (HEp., Anm. 13 zu S. 175 = S. 406) bemerkt mit Recht, daß „permanant“ auf eine schon vollzogene Exkommunikation der Fahnenflüchtigen deute. Die Frage, wer etwa die Exkommunikation ausgesprochen haben könnte, braucht uns nicht zu beschäftigen. Hier kommt es darauf an, daß Paschal II. die Exkommunikation als Strafe gelten läßt.

²³⁷ Die Infamie im *Decretum Gratiani*, S. 390.

läßt allerdings vermuten, daß er an die „untechnische“ Infamie gedacht hat. In dem — gleich noch in anderem Zusammenhang zu besprechenden — Schreiben, das an die Kleriker und Laien im Reiche König Alfons' VI. von Kastilien gerichtet ist (Datum: März 25, 1101), verbietet Paschal den Adressaten aus bestimmten Gründen (davon unten), solche, die ihr Kreuzzugsgelübde nicht eingelöst haben, zu „infamare aut calumniis aliquibus ... impetere“²³⁸. Der Zusammenhang von Nichteinlösen des Gelübdes und Infamie ist wie im Schreiben von 1099 so auch hier gegeben, und man ist daher m. E. berechtigt, das letztere Schreiben zur Erklärung des ersteren heranzuziehen. „Infamare aut calumniis aliquibus ... impetere“ scheint mir nun aber nicht mehr zu bedeuten als „schmähen und in irgendeiner Weise schikanieren“, d. h. es ist keine „Ehrenstrafe mit festen Rechtswirkungen“, sondern eine „Ehrenstrafe“ ideeller Natur²³⁹.

Soweit die Anhaltspunkte dafür, daß die Infamie-Strafe, die Paschal II. den Gelübdebrechern in seinem Brief vom Ende des Jahres 1099 androhte, an Schärfe einer Exkommunikation nachstand. Der Beweis, daß es so gewesen ist, ist durch das Gesagte allerdings noch nicht erbracht; doch hat die vorgetragene Ansicht einige Wahrscheinlichkeit für sich. Ist sie richtig, so können wir sagen: der Papst kam den Bestrebungen der Kreuzfahrer insofern entgegen, als er die Kreuznahme als eine verpflichtende Handlung anerkannte, d. h. er gab ihnen theoretisch recht. In der Frage des Strafmaßes, die für die Praxis von einiger Bedeutung war, erfüllte er ihre Forderungen nicht ganz. Zumindest ein Teil der Kreuzfahrer hatte für die Gelübdebrecher die Bedrohung mit der Exkommunikation gefordert, der Papst drohte „nur“ mit Infamie.

Eindeutig war die Reaktion auf die Forderung der Kreuzfahrer in Frankreich. Vornehmlich aus Anlaß der Orientreise, die der von Paschal zum Legaten „in Asia“ ernannte Erzbischof Hugo von Lyon anzutreten gedachte, fand — vielleicht im Sommer — 1100 in Anse (im Rhônetal, ca. 25 km nördl. von Lyon) eine Zusammenkunft französischer Erzbischöfe und Bischöfe statt²⁴⁰, auf der auch über die Jerusalemfahrt im Allgemeinen verhandelt wurde. Dabei verhängte man den Kirchenbann über alle Ge-

²³⁸ J.-L. 5863, MPL 163, c. 64 f..

²³⁹ Es schien mir richtig, eine Deutung der Infamie-Verfügung Paschals II. nur aufgrund des Tenors seiner beiden die Infamie betreffenden Schreiben zu versuchen. Andere Deutungen haben den Nachteil, noch hypothetischer zu sein, so die, daß der Papst vielleicht an weltlich-rechtliche Konsequenzen seiner Verfügung, wie Lehnungsverlust o. ä., gedacht hat, eine Deutung, die man im Hinblick auf die Folgen der weltlichen Infamie vorschlagen könnte. Doch um solch eine Hypothese aufzustellen, müßte man meiner Ansicht nach nachweisen, daß 1) die kirchliche Infamie-Erklärung überhaupt ein weltliches Gerichtsverfahren nach sich ziehen konnte, 2) die hier behandelte Infamie-Verfügung Paschals solche Folgen gehabt hat. Für beides fehlen, soweit ich sehe, Anhaltspunkte.

²⁴⁰ HUGO V. FLAVIGNY, *Chronicon*, S. 487. Das Jahr gibt Hugo (v. Flavigny) an. Zu engeren Datierung — wenig überzeugend — HAGENMEYER, *Chronologie*, Nr. 454, S. 325 f..

Diese Teilnehmer: Die Ebb. von Lyon (Hugo), Canterbury (Anselm), Sens (Daimbert), Tours (Radulf), Bourges (Leodegar); die Bb. von Autun (Nordgauld), Mâcon (Bernhard), Châlon-sur-Saône (Walther), Auxerre (Humbald), Paris (Wilhelm), Die (Ismido) und von zwei namentlich nicht genannten Diözesen.

lübdebrecer, bis sie ihr Gelübde eingelöst hätten²⁴¹. Mit diesem Beschluß ging man sogar noch einen Schritt über die Forderungen der Kreuzfahrer hinaus; die säumigen Kreuzträger wurden direkt exkommuniziert, während die Kreuzfahrer ihnen noch die Möglichkeit hatten lassen wollen, sich durch Antritt der Orientfahrt der Strafe des Kirchenbannes zu entziehen²⁴².

Die Ansicht der Bischofsversammlung von Anse scheint sich in Frankreich weitgehend durchgesetzt zu haben, jedenfalls was die Härte des Verfahrens mit den Gelübdebrechern betrifft. GUIBERT v. NOGENT läßt einige Jahre später in seinen „Gesta Dei per Francos“ (verf. ca. 1108) Urban II. auf dem Konzil von Clermont anordnen, daß die Gelübdebrecer unter den Orientfahrern als „exlex“ zu gelten hätten, solange sie sich nicht bereitfänden, ihre Gelübde doch noch einzulösen²⁴³. „Exlex“ nun ist der Rechtlose, der außerhalb der menschlichen Gemeinschaft steht²⁴⁴; nach Guibert sollte also die säumigen Kreuzträger neben der schwersten kirchlichen Strafe (die Exkommunikation ist wohl in der Rechtlosigkeit implizite enthalten) auch noch die schwerste weltliche Strafe treffen²⁴⁵.

Die Tatsache, daß in Frankreich die das Gelübde betreffenden Forderungen der Kreuzfahrer so bereitwillig aufgenommen wurden, läßt die — anscheinend — zögernde Haltung Paschals in dieser Angelegenheit noch besonders auffällig erscheinen. Da wir jedoch vorerst keine Anhaltspunkte dafür haben, wie diese Zurückhaltung des Papstes (die im Übrigen auch noch nicht als bewiesen gelten darf), zu erklären sei, müssen wir uns damit begnügen, darauf hingewiesen zu haben.

²⁴¹ „... de via Iherosolimitana loquuti sunt, eos, qui voverant, et voti exequutores non fuerant, a communione segregantes, quoadusque vota complerent“.

²⁴² HAGENMEYERS Ansicht, die Versammlung von Anse und ihre Beschlüsse seien eine Reaktion auf den behandelten Brief Paschals an die französische Geistlichkeit (Chronologie, S. 326; ebenso auch CATE, A gay Crusader, S. 510), trifft wohl nicht zu. Zu dem Anlaß der Synode sagt HUGO v. FLAVIGNY (s. oben, Anm. 240): „et ideo illud colloquium quam maxime statutum fuerat, ut missis suis (sc. Hugos von Lyon) reversis (aus Rom) cum litteris absolutoriis (die Orientfahrt Hugos betreffend) ibi quoque a suffraganeis et dioecesi sua viaticum acciperet“; der Beschluß über die säumigen Kreuzträger aber deckt sich keineswegs mit den entsprechenden Anordnungen Paschals, (die HAGENMEYER und CATE allerdings als Exkommunikation verstanden wissen wollen).

²⁴³ RHC Hoc IV, S. 140: „Quod si quis post huius signi acceptionem aut post evidentis voti pollicitationem ab ista benivolentia ... resiliere, ut exlex perpetuo haberetur omnino praecepit, nisi respisceret idemque, quod omiserat foede, repetere“.

²⁴⁴ HEUSLER, Privatrecht, Bd. 1, S. 198 f..

²⁴⁵ Die Rechtlosigkeit als Strafe für Wehrvergehen war den germanischen Völkern geläufig (vgl. SCHRÖDER-KÜNSSBERG, Rechtsgeschichte, S. 43 u. Anm. 16; CONRAD, Wehrverfassung, S. 35 f.), doch schon in fränkischer und karolingischer Zeit wurde sie in fortschreitendem Maße durch Bußen, und mit dem Aufkommen des Lehnwesens, auch durch lehnrechtliche Bestrafung (Lehnsverlust) ersetzt (CONRAD, l. c., S. 73 ff., 174 ff.). Es besteht daher durchaus die Möglichkeit, daß Guiberts „exlex“ direkt oder indirekt auf das „infamis“ des Paschal-Briefes zurückgeht, so nämlich, daß Guibert das zweifellos kirchliche „infamis“ Paschals im Sinne der weltlichen Infamie (= Rechtlosigkeit; vgl. HEUSLER, Privatrecht, Bd. 1, S. 195 f.) verstanden hat. Doch ist das Hypothese. — Von Interesse ist auf jeden Fall, daß Guibert — soweit ich sehe als erster — eine weltliche Strafe für die Gelübdebrecer fordert.

Wir besitzen noch eine weitere Stellungnahme Paschals II. zum Kreuzfahrergelübde, die hier für uns von Interesse ist. In dem schon genannten Schreiben vom 25. März 1101 an die Kleriker und Laien im Reiche König Alfons' VI. von Kastilien ²⁴⁶ verbietet Paschal den Adressaten sehr nachdrücklich, um einer Jerusalemfahrt willen das eigene Land zu verlassen, da es von „Mauren“ und „Moabitern“ ständig bedroht werde. Er habe daher, so fährt er fort, alle spanischen Kleriker und Laien, die ihm als Jerusalemfahrer zu Gesichte gekommen seien, wieder zurückgeschickt, und auch die Überbringer dieses Schreibens seien von ihm gezwungen worden umzukehren (d. h. sie waren Spanier auf dem Wege nach Jerusalem).

In diesem Fall hat Paschal also die Verletzung des Kreuzfahrergelübdes nicht nur gebilligt, sondern sogar befohlen. Daß ihm dies durchaus bewußt war, lehrt der folgende Satz in diesem Brief: „Daher gebieten wir euch, es solle keiner sich unterstehen, diese Leute (d. h. die Überbringer des Schreibens; vielleicht auch die schon vorher von ihm zur Umkehr bewogenen Spanier) wegen ihrer Rückkehr zu schmähen oder in irgendeiner Weise zu schikanieren“ ²⁴⁷. Er setzte also voraus, daß die Zurückkehrenden von ihren Landsleuten als Gelübdebrecher angesehen und behandelt werden würden, und versuchte dem vorzubeugen. Als Kreuzfahrergelübde und Bekämpfung der Araber in Spanien zueinander in Gegensatz traten, wurde Paschal vor die Frage gestellt, welchem von beiden der Vorzug gebühre. Er entschied sich — soweit es die Spanier betraf — für den spanischen Maurenkampf, und um die Jerusalemfahrten der im eigenen Lande benötigten Spanier zu unterbinden, scheute er sich nicht, die bindende Kraft des Kreuzzugsgelübdes aufzuheben.

Die Jerusalemfahrten der Spanier sind Sonderfälle, und die Entscheidung Paschals in dieser Angelegenheit ist eine Einzelentscheidung, die nicht verallgemeinert werden darf. Der Paschal-Brief an die Spanier kann daher auf keinen Fall als ein Zeugnis dafür gelten, daß der Papst 1101 seine Infamie-Verfügung von 1099 generell wieder aufgehoben habe. Für die Einstellung Paschals zu den Gelübdebrechern im Allgemeinen ist das Schreiben von 1101 also wenig ergiebig.

Es lassen sich jedoch an Hand des in Rede stehenden Briefes zwei Beobachtungen anderer Art machen, die für uns von Wichtigkeit sind:

1. Paschal maß dem Maurenkampf in Spanien eine sehr große Bedeutung bei;
2. Für viele Spanier besaß die Jerusalemfahrt offenbar eine größere Attraktion als die Bekämpfung der Araber im eigenen Lande.

Mit diesen Beobachtungen müssen wir uns noch etwas eingehender beschäftigen.

Paschal II. war nicht der erste Inhaber des Stuhls Petri, der sich für die spanische Reconquista interessierte. Schon Alexander II. hatte Spanienfahrten, die wahrscheinlich an der Reconquista teilzunehmen gedachten,

²⁴⁶ J.-L. 5863, MPL 163, c. 64 f..

²⁴⁷ „Unde etiam vestrae dilectioni praecipimus, ne quis eos pro reditu hoc infamare aut calumniis aliquibus praesumat impetere“.

einen Ablass gewährt ²⁴⁸ und Gregor VII. — damals noch als Archidiakon Hildebrand — hatte sich in das spanische Unternehmen des Ebolus von Roucy eingeschaltet ²⁴⁹. Nach ihnen hatte vor allem Urban II. die spanische Wiedereroberungsbewegung voranzutreiben gesucht. Dabei ging es ihm in erster Linie um die Wiederherstellung des ehemaligen Metropolitansitzes Tarragona, für deren Aufbau und militärischen Schutz er 1089 die einer großen Pilgerfahrt zukommende Indulgenz als Lohn aussetzte ²⁵⁰, und zu deren Eroberung er nach dem Konzil von Clermont die Katalanen nochmals aufrief (zw. 1096 und 1099), wobei er zugleich prinzipiell die Bekämpfung der Sarazenen in Spanien für ebenso legitim und wichtig erklärte wie ihre Bekriegung in Asien und die Spanier sehr bestimmt darauf hinwies, daß ihre Aufgabe der Heidenkampf im eigenen Lande sei ²⁵¹.

Paschal, der eine Zeit lang Urbans Legat in Spanien gewesen war ²⁵² und daher vielleicht den spanischen Kämpfen ein besonderes Interesse entgegenbrachte, ist den Weg seines Vorgängers nur konsequent weitergegangen. Das bezeugt nicht nur der zitierte Brief an die Untertanen Alfons' VI.; schon im Jahre zuvor hatte Paschal zwei Schreiben an den kastilischen Herrscher selbst und an spanische Prälaten gesandt und darin Orientfahrten spanischer Kleriker und Ritter mit dem Hinweis auf die Heidengefahr im eigenen Lande strikt untersagt ²⁵³. Für Paschal, wie für Urban, genoß die Bekämpfung der Heiden im Orient keinerlei Vorrangstellung vor dem Heidenkampf auf der Pyrenäenhalbinsel.

Eine anscheinend nicht geringe Zahl von Spaniern war, wie wir sahen, anderer Ansicht. Woran lag das? Ein gewichtiger Grund dürfte die große Popularität gewesen sein, deren sich die Orientfahrten mit dem Ziel Jerusalem seit Urbans Clermonter Aufruf erfreuten. Über einen weiteren, und ebenso wichtigen, Grund informieren uns zwei der genannten Paschalbriefe. Der Papst hat dort die Jerusalemfahrten nicht nur dadurch zu verhindern gesucht, daß er sie verbot, sondern auch indem er den Spaniern die gleichen Vorteile, die sie sich von einer Jerusalemfahrt versprochen, für den Heidenkampf im eigenen Lande zusagte: er verkündete, daß der Maurenkampf als „paenitentia“ gelten könne, und daß durch ihn Vergabung der Sünden zu erlangen sei ²⁵⁴. Dem ist zu entnehmen, daß nach

²⁴⁸ S. oben, S. 111 f. und 119 f..

²⁴⁹ GREGOR VII., Register I, 7, ed. Caspar, S. 11 f. Vgl. ERDMANN, Kreuzzugsgedanke, S. 140 f..

²⁵⁰ J.-L. 5401. Vgl. ERDMANN, Kreuzzugsgedanke, S. 292 f..

²⁵¹ Text bei KEHR, Spanien, Bd. 1, Nr. 23, S. 287. Vgl. ERDMANN, Kreuzzugsgedanke, S. 294 f. (dort eine Übersetzung).

²⁵² Ende 1089 bis 1092 (als Kardinal Rainer). Vgl. KEHR, Navarra und Aragon, S. 29 und 35.

²⁵³ J.-L. 5839, an Petrus von Lugo, Alfons von Tuda und Gonzalo von Duma, 1100, Okt. 14, MPL 163, S. 45 (Neuausfertigung: J.-L. 5861, MPL 163, S. 63 f.) und J.-L. 5840, an Kg. Alfons, gleiches Datum, MPL 163, S. 45. — Vgl. ferner den Brief an die Gläubigen von Coimbra, in dem den Kämpfern, die den Arabern in Portugal entgegentraten, Vergabung der Sünden verheißen wird (J.-L. 6485, 1100 — 1106. Das entscheidende Textstück bei PAULUS, Ablass, Bd. 1, S. 197, Anm. 4).

²⁵⁴ J.-L. 5840: „Litteras hoc ipsum prohibentes (sc. die Jerusalemfahrt), et peccatorum veniam pugnatoribus in regna vestra comitatusque mandavimus“; J.-L. 5863: „Vobis ergo omnibus iterata praeceptione praecipimus, ut in vestris

Paschals Ansicht vor allem die Möglichkeit der „paenitentia“ und die „remissio peccatorum“, die von Urban den Kreuzfahrern zugesagten geistlichen Vorteile also, die Spanier zur Jerusalemfahrt veranlaßten, und ich sehe keinen Grund daran zu zweifeln, daß diese Annahme des Papstes weitgehend der Wirklichkeit entsprach.

Wir begegnen also, diesmal in Spanien, der gleichen Vorstellung von der Orientfahrt, die wir schon als dem Kreuzfahrergelübde zugrundeliegend kennenlernten: das persönliche Ziel, sich ein religiöses Verdienst zu erwerben, stand zumindest gleichberechtigt neben dem allgemeinen Ziel, Kirche und Christenheit im Kampf gegen die Heiden zu verteidigen oder zu befreien. Gerade das Verhalten der Spanier, die nach Jerusalem zogen, während sich im eigenen Lande Gelegenheit genug bot, die Heiden zu bekämpfen, kann als ein besonders eindrucksvolles Beispiel für diese Anschauung gelten.

Die Gelübdefrage ist dann von päpstlicher Seite erst unter Kalixt II. im Sinne der ursprünglichen Forderungen der Kreuzfahrer entschieden worden: in einem Aufruf zur Befreiung der spanischen Kirchen bedrohte der Papst die etwaigen Gelübdebrecher mit der Exkommunikation²⁵⁵. Dadurch war auch von Seiten der Kurie das durch die Kreuznahme versinnbildlichte Gelübde als rechtlicher Akt anerkannt, für dessen Verletzung die schwerste kirchliche Strafe drohte. Wir können damit unsere Untersuchung schließen.

Fassen wir die Ergebnisse noch einmal zusammen:

1. Das zur Orientfahrt verpflichtende Kreuzfahrergelübde ist nicht, wie bisher angenommen, eine Einrichtung Urbans II. Die Bestrebungen, ein solches einzuführen, kamen vielmehr aus den Reihen der Kreuzfahrer. Während ihr Anliegen in Frankreich bereitwillige Aufnahme fand, begegnete man ihm von päpstlicher Seite — so scheint es — zunächst durchaus zurückhaltend. Erst durch Kalixt II. wurden die einstigen Forderungen der Kreuzfahrer, aber nun von der Jerusalemfahrt gelöst, eindeutig erfüllt.
2. Das energische Eintreten der ersten Kreuzfahrer für ein verpflichtendes Gelübde vermag uns Aufschluß über ihre Vorstellungen vom Kreuzzug zu geben. Das Kreuzfahrergelübde entsprach einem Pilgergelübde und war wie dieses ein individueller Akt, der nur für den Einzelnen Bedeutung

partibus persistentes Moabitas et Mauros ... impugnetis. *Ibi* (d. h. in Spanien wie in Jerusalem) largiente Deo vestras poenitencias peragatis, *ibi* sanctorum apostolorum Petri et Pauli et apostolicae eorum ecclesiae remissionem et gratiam percipiatis“. Ablässe für den Sarazenenkampf in Spanien hatten zwar auch schon Alexander II. (wahrscheinlich, s. o., S. 119) und Urban II. (s. o., 137) gegeben. Doch betraf Alexanders Ablass Nichtspanier, und Urbans Ablass war personell auf die Katalanen und sachlich auf die Wiederherstellung Tarragonas beschränkt.

²⁵⁵ J.-L. 7116 (MPL 163, c. 1305). Das Tagesdatum ist April 12. Bei J.-L. datiert auf 1121—24. Da jedoch in can. 11 des Laterankonzils von 1123 auf eine Spanienfahrt bezug genommen wird (HEFELE, Conciles V, 1, S. 634 f.), womit wahrscheinlich die des Aufrufes gemeint ist, dürfte der Aufruf vor 1123 ergangen sein. — Auf dem Laterankonzil von 1123 wurde über die Gelübdebrecher sowohl einer Spanien- wie einer Jerusalemfahrt das Interdikt verhängt (J.-L. 7027. HEFELE, Conciles V, 1, S. 634 f.). Eine feststehende Strafe für Gelübdebrecher war die Exkommunikation nach dem Aufruf Kalixts II. also noch nicht.

hatte. Somit galt die Orientfahrt den Kreuzfahrern nicht nur — und vielleicht nicht einmal in erster Linie — als ein militärisches Unternehmen mit dem Gesamtziel der Kirchenverteidigung oder -befreiung, sondern auch als eine Gelegenheit, die Vorteile geistlicher Art zu erlangen.

Daß Paschal sich später genötigt sah, Spanier an der Jerusalemfahrt zu hindern und sich dazu des Mittels bediente, ihnen für den Heidenkampf in Spanien die gleichen geistlichen Vorteile anzubieten, die für eine Orientfahrt galten, läßt diese Auffassung besonders deutlich werden: nicht der Heidenkampf zur Verteidigung der Kirche, vielmehr der Heidenkampf um des dafür versprochenen himmlischen Lohnes willen scheint für viele der Grund zur Orientfahrt gewesen zu sein; nicht das allgemeine, sondern das persönliche Ziel stand für sie im Vordergrund. Es ging ihnen nicht um die Teilnahme an einem „heiligen Krieg“, sondern um die Ausübung „heiligen Kampfes“.

4. Schluss: Parallelen zwischen muslimischem und christlichem heiligen Kampf

Wenn jetzt abschließend noch von einigen Parallelen zwischen muslimischem und christlichem „heiligen Kampf“ die Rede sein soll, so mit Beschränkung auf solche Fälle, die bisher nicht bekannt sind, und bei denen des Weiteren die Möglichkeit nicht völlig auszuschließen ist, daß das muslimische Vorbild für die entsprechenden christlichen Vorstellungen und Institutionen bestimmend gewesen ist. Der Beweis einer Abhängigkeit läßt sich jedoch in keinem Falle erbringen, und so müssen wir uns damit begnügen, die Ähnlichkeiten festzustellen. Da die zu behandelnden Parallelen in sachlich voneinander sehr verschiedenen Bereichen sich fanden, werden die folgenden Ausführungen eine strenge Systematik vermissen lassen; die einzelnen Fälle werden mehr oder weniger unverbunden nacheinander abgehandelt werden.

a) Die Abhängigkeit des geistlichen Lohnes von der Absicht des Kämpfers.

Es war eine bei den Muslimen seit den frühesten Zeiten verbreitete Ansicht, daß der den Kämpfern zugesagte himmlische Lohn nur dann zu erlangen sei, wenn der kriegerischen Betätigung eine fromme Absicht („nīya“) zugrundeliege. Der jenseitige Lohn entging demjenigen, der um der Beute, der Ehre, des Ruhmes willen die Ungläubigen bekämpfte, er kam allein solchen zu, die in der Absicht zu Felde zogen, sei es um dem islamischen Glauben zu nützen, sei es um sich selbst bei Gott in Ansehen zu bringen²⁵⁶. Der gleichen Vorstellung begegnen wir später auch im christlichen Bereich, zuerst — soweit ich sehe — in der Kreuzzugspropaganda Urbans II.. Eine Überlieferung der Konzilsbeschlüsse von Clermont enthält die Bestimmung, daß nur solche Orientfahrer den Erlaß ihrer Buß-

²⁵⁶ Dazu ausführlich oben, S. 29 ff. mit Belegen.

strafen erlangen könnten, die „aus reiner „devotio““, und nicht um Ansehen oder Besitz zu erwerben“ die Fahrt antreten würden²⁵⁷. Urban beschränkte in seinem Schreiben an die Bolognesen die Gewährung des Ablasses auf solche Kreuzfahrer, die „nicht um weltlichen Vorteiles willen, sondern zum Heil der Seele, und um die Kirche zu befreien“ auszu ziehen gedächten²⁵⁸.

b) *Familiäre Rücksichten des Glaubenskämpfers.*

Urban verfügte in seinem Brief an die Bolognesen, daß junge Leute, die verheiratet seien, sich nicht ohne Zustimmung ihrer Ehefrauen auf die große Fahrt begeben sollten²⁵⁹. Der Zweck dieser Bestimmung dürfte gewesen sein, zu verhindern, daß Frauen in größerer Zahl ihres Beschützers und Versorgers beraubt würden. Ähnliche familiäre Rücksichten waren auch dem islamischen Glaubenskämpfer geboten. In den islamischen Traditions- und Rechtsbüchern fehlt in den Kapiteln, die vom Krieg gegen Ungläubige handeln, fast nie die Bestimmung, daß der Muslim für seinen „ġihād“ die Erlaubnis — zwar nicht seiner Frau(-en), die bekanntlich im Orient eine geringe Rolle spielte(-n), — wohl aber seiner Eltern nötig habe²⁶⁰, für deren Schutz und Versorgung er zuständig war. Möglicherweise geht diese Bestimmung noch auf den Propheten zurück; jedenfalls findet sie sich schon im frühen Ḥadīṭ und Fikḥ.

c) *„res et personas suas exponere“*

Noch einmal ist Urbans Schreiben an die Bolognesen zu zitieren. Urban kommt dort auf den Ablass zu sprechen, den er den Orientfahrern gewährt habe, und er begründet seine Maßnahme damit, daß die Kreuzfahrer ja „ihr Hab und Gut und ihre eigene Person („res et personas suas“) aus Liebe zu Gott und dem Nächsten aufs Spiel setzten“²⁶¹. Diese Formulierung hat eine frappierende Ähnlichkeit mit der arabischen Wendung „ġihād (o. ä.) fī sabīl Allāh bi amwālihim (-kum) wa anfusihi (-kum)“ = „Kampf gegen die Ungläubigen für die Sache Gottes unter Einsatz von Gut und Leben“, die schon im Koran formelhaft begegnet²⁶² und von dort in die arabische Literatur eingegangen ist, wo sie sich äußerst häufig

²⁵⁷ MANSI XX, c. 816, Nr. 2: „Quicumque pro sola devotione, non pro honoris vel pecuniae adeptione ad liberandam ecclesiam Dei Jerusalem profectus fuerit, iter illud pro omni poenitentia reputetur“.

²⁵⁸ HEp., S. 137: „... omnibus, qui illuc non terreni commodi cupiditate sed pro sola animae suae salute et ecclesiae liberatione profecti fuerint, paenitentiam totam peccatorum ... dimittimus“.

²⁵⁹ Ebd., S. 138: „iuuenibus etiam coniugatis prouidendum est, ne temere tantum iter sine conniuentia uxorū suarū adgrediantur“.

²⁶⁰ Z. B. BUḤĀRĪ, Ṣaḥīḥ, Bd. 2, ġihād 138, S. 248; DĀ'UD, Sunan, ġihād 31, Bd. 1, S. 396; ŠAIBANĪ, Siyar, Bd. 1, Nr. 204 u. 205, S. 182; ŠĀFI'Ī, Umm, Bd. 4, S. 86 f..

²⁶¹ HEp., S. 137: „... quoniam res et personas suas pro Dei et proximi caritate exposuerunt“.

²⁶² So Sura IV, 95 (2 x); VIII, 72; IX, 20, 41, 44, 81, 88, 111; XLIV, 15; LXI, 11.

findet ²⁶³. Die Parallele geht bis in die Einzelheiten: die Worte werden pluralisch verwandt (res — amwāl, personae — anfus), ihre Reihenfolge ist die gleiche (res = amwāl, personae = anfus), das „pro Dei . . . caritate“ entspricht sinngemäß dem „fi sabil Allāh“, so daß die lateinische Wendung wie eine Übersetzung der arabischen Formel wirkt.

d) 40-Tage-Kampf.

Als Simon von Montfort die Albigenser und die mit ihnen verbündeten südfranzösischen Großen bekriegte, hinderte ihn oftmals an einer wirklichen Ausnutzung seiner Erfolge die Tatsache, daß größere Kontingente seines Heeres nicht gewillt waren, länger als 40 Tage im Felde zu stehen und nach Ablauf dieser Frist ohne Rücksicht auf die jeweilige militärische Lage abzogen ²⁶⁴; es handelte sich dabei um Freiwillige, denen der übliche Kreuzzugsablaß für eine kriegerische Betätigung von 40 Tagen zugesagt worden war. Der Ablass für einen 40-Tage-Kampf in den Albigenserkreuzzügen hat eine Parallele in dem sehr viel früher bezeugten 40-Tage-„ribāt“ der Muslims ²⁶⁵. Schon in der Traditionssammlung des Ibn Māghā (st. 886) findet sich ein Ḥadīṭ, das einen 40-tägigen Grenzkampf in der Stadt Kazwīn empfiehlt ²⁶⁶; die Beschränkung des „heiligen Kampfes“ in der Form des Grenzschutzes oder Grenzkampfes auf 40 Tage ist uns durch Ibn Abī Zamanīn (st. 1007 oder 1008) auch für das muslimische Spanien des 10. Jhs. bezeugt: der spanische Rechtsgelehrte und Traditionarier führt in seinem „Beispiel für den Heidenkämpfer“ einen — mit Sicherheit fingierten — Prophetenausspruch an, in dem eine 40-tägige „ribāt“-Tätigkeit für ein „vollkommenes“ „ribāt“ erklärt wird ²⁶⁷. Allerdings kommt als Vorbild für die 40-Tage-Kreuzfahrt in den Albigenserkriegen ebenso gut — und vielleicht eher noch — die Beschränkung der Heerfolgepflicht des Vasallen auf 40 Tage in Frage, die seit der 2. Hälfte des 11. Jhs. in der Normandie nachweisbar ist und von dort zunächst auf die Besitzungen der Plantagenêts und dann auf das übrige Frankreich übergang ²⁶⁸. Doch ist die muslimische Parallele nicht ganz außer Acht zu lassen.

e) Christliches „ribāt“ in Tarragona?

Veranlaßt durch die Intervention des katalanischen Bischofs Berengar von Ausona-Vich beschloß Urban II. im Jahre 1089 die Wiederherstellung des ehemaligen Metropolitansitzes Tarragona ²⁶⁹. Zur Mitwirkung an diesem Vorhaben forderte er in einem Schreiben vom 1. Juli 1089 die Katalanen auf und versprach ihnen dafür die einer großen Pilgerfahrt zukom-

²⁶³ Die Wendung begegnet so oft, daß es sich erübrigt, Einzelbelege beizubringen.

²⁶⁴ SETTON, *Crusades*, Bd. 2, Kap. 8 (A. P. EVANS), S. 293—5, 306, 326.

²⁶⁵ S. oben, S. 79.

²⁶⁶ Sunan, Bd. 2, ḡihād 11, S. 179.

²⁶⁷ F. 30 v, Z. 2 ff.: „man rābaṭa arba c īn laila faḡad istakmala 'r-ribāt“.

²⁶⁸ MITTEIS, *Lehnrecht und Staatsgewalt*, S. 603; GANSHOF, *Lehnswesen*, S. 94.

²⁶⁹ Zur Sache KEHR, *Katalanischer Prinzipat*, S. 44 ff. und ERDMANN, *Kreuzzugsgedanke*, S. 292 f..

mende Indulgenz²⁷⁰. Die Aufgabe der Restauratoren kennzeichnete er ebendort wie folgt: in Tarragona solle wiederum eine „cathedra episcopalis“ bestehen können, und die Stadt solle als christlicher Vorposten gegen die Sarazenen dienen²⁷¹. Der versprochene Ablass bezieht sich daher wohl nicht nur auf die kirchliche Wiederherstellung Tarragonas, der vorallem mit finanzieller Hilfe gedient war, sondern auch auf die Verteidigung der Stadt gegen etwaige Angriffe der Muslims, also auf kriegerische Betätigung ebendort²⁷². So jedenfalls haben auch die Katalanen Urbans Worte verstanden. Bezugnehmend auf das Schreiben des Papstes ließ Graf Berengar von Barcelona wenig später (c. 1090) den Modus der Restauration schriftlich festlegen²⁷³. Danach verpflichtete sich der Graf zur Zahlung einer größeren Summe Geldes, und eine Anzahl katalanischer Adliger erklärte sich bereit, „aus Liebe zu Gott und zur Vergebung aller ihrer Sünden“ in die Stadt zu ziehen, um dort zu wohnen²⁷⁴, d. h. wohl, um den militärischen Schutz Tarragonas zu übernehmen. Wir hätten hier also ein Beispiel dafür, daß der Aufenthalt an einem christlichen Grenzposten gegenüber heidnischem Gebiet als religiös verdienstvoll angesehen und aus religiösen Gründen angestrebt wurde. Dafür gibt es im christlichen Bereich m. W. kein Vorbild. Wohl aber war den Muslims diese Form „heiligen Kampfes“, die sie „ribāt“ nannten, schon seit dem 7. Jh. bekannt²⁷⁵, und auch in Spanien wurde die „ribāt“-Tätigkeit an der Nordgrenze des muslimischen Herrschaftsgebietes bis in die Zeit, die uns hier beschäftigt, und darüber hinaus eifrig betrieben²⁷⁶. Der Gedanke, daß das muslimische „ribāt“ das Vorbild für die katalanischen Grenzkämpfer in Tarragona gewesen ist, liegt daher nahe. Um Sicheres sagen zu können, müßte jedoch erst nachgewiesen werden, daß Urban II. Kenntnis von der Institution des „ribāt“ gehabt hat, da ja von ihm der Anstoß zur Stationierung freiwilliger Glaubenskämpfer in Tarragona ausging. Dieser Nachweis läßt sich nicht erbringen. Allerdings ließe sich erwägen, ob nicht Bischof Berengar von Ausona, der das islamische „ribāt“ sehr wohl kennen konnte²⁷⁷, Urban zu seiner Verfügung über den Schutz von Tarragona veranlaßt haben

²⁷⁰ J.-L. 5401, Text bei MPL 151, c. 302 f..

²⁷¹ Ebd., c. 303: „quatenus ... et cathedra inibi tuto habeatur episcopalis, et civitas eadem Sarracenorum opposita populis in murum et antemurale Christicolae populi celebretur“.

²⁷² So auch ERDMANN, Kreuzzugsgedanke, S. 293.

²⁷³ Die Urkunde bei VIAGE LITERARIO, Bd. 6, App. Nr. 39, S. 326—29. Die Beziehung auf das zitierte Schreiben ergibt sich aus den einleitenden Worten, wo von einem Schreiben Urbans die Rede ist und als dessen Adressaten die Adressaten des zitierten Briefes in leicht verkürzter Form genannt werden.

²⁷⁴ „Et isti sunt principes, qui causa Dei amoris et omnium peccatorum suorum remissione devoverunt se ingressuros praelibatam urbem ad inhabitandum“. (folgt eine Namenliste). Eine weitere Liste (S. 328) beginnt mit denselben Worten.

²⁷⁵ Vgl. oben S. 67 f..

²⁷⁶ Vgl. die Belege aus Spanien in dem Kapitel über „ribāt“, oben S. 66 ff.. Ferner deutet die Tatsache, daß die christlichen Spanier das Wort „ribāt“ in der Form „rebato“ o. ä., wenn auch in anderer Bedeutung, in ihre Sprache übernahmen (vgl. oben, S. 86), auf ein Blühen des „ribāt“-Wesens im muslimischen Spanien bis ins 12. Jh.

²⁷⁷ Vgl. Anm. 276.

könnte. Die Restauration der Metropole Tarragona hatte der Papst nicht von sich aus beschlossen; vielmehr war Berengar nach Rom gereist, um Urban dafür zu gewinnen²⁷⁸. Ebenso könnte auch die Anregung zu einem christlichen „ribāṭ“ in Tarragona von dem katalanischen Bischof ausgegangen sein.

f) *Koranische Anklänge in der Kreuzzugspropaganda Bernhards von Clairvaux*

Im Jahre 1147 übernahm Bernhard von Clairvaux im Auftrage Papst Eugens III. die Aufgabe, für eine Orientexpedition, den sog. 2. Kreuzzug, zu werben. Er wurde dieser Aufgabe gerecht, indem er selbst das Kreuz predigend umherreiste und des Weiteren Kreuzzugsaufrufe in alle Gegenden des Abendlandes versenden ließ²⁷⁹. Diese Aufrufe, die inhaltlich nur in Kleinigkeiten differieren, sind die ausführlichsten authentischen Zeugnisse, die wir für Bernhards Vorstellungen vom Ziel und Zweck der Kreuzzüge besitzen. Aus ihnen läßt sich entnehmen, daß der Zisterzienserabt den Sinn der Orientexpedition in erster Linie darin sah, daß sie den Abendländern die Möglichkeit bot, ihre Vergehen zu sühnen und Vergeltung der Sünden zu erlangen²⁸⁰. Im Vergleich zu diesem mannigfach variierten Hauptthema spielt in Bernhards Aufrufen der Gedanke des Heidenkampfes zur Befreiung des christlichen Orients eine durchaus untergeordnete Rolle.

Von den verschiedenen Argumenten, mit denen Bernhard in seinen Aufrufsschreiben den Adressaten klarzumachen sucht, daß die Kreuzfahrt eine einzigartige Gelegenheit („occasio“) zur Selbstheiligung darstelle, sind zwei hier für uns von Interesse:

1. Es wäre Gott ein Leichtes, die Übermacht der Heiden selbst zu brechen, doch er tue dies nicht, um seine Gläubigen zu versuchen, und ihnen die Möglichkeit zu geben, himmlischen Lohnes teilhaftig zu werden.

2. Der Kreuzfahrer schließe einen günstigen Handel mit Gott, da er für einen geringen Einsatz großen Gewinn erlangen könne.

Diese Gedanken begegnen meines Wissens bis dahin in der christlichen Kreuzzugspropaganda nicht; sie finden sich jedoch im Koran. Stellen wir die betreffenden Texte einander im Wortlaut gegenüber:

²⁷⁸ J.-L. 5401, MPL 151, c. 303: „Dilectissimus et reverendissimus frater noster Berengarius Ausonensis episcopus . . . ad apostolorum limina veniens diu nobiscum moratus est; cuius nos prudentia et bonis moribus . . . delectati privilegia, quibus sua, videlicet Tarraconensis, Ecclesia per Romanam Ecclesiam donata est, diligenter inspeximus et, quod ad nos est, eandem Ecclesiam . . . honorare et exaltare optamus“.

²⁷⁹ Zu den verschiedenen Aufrufsschreiben grundlegend P. RASSOW, Die Kanzlei Bernhards von Clairvaux, S. 243—79; ergänzend J. GREVEN, Die Kölnfahrt Bernhards von Clairvaux; J. LELERCQ, Un document sur S. Bernard et la seconde croisade; L. GRILL, Die Kreuzzugsepistel Sankt Bernhards „Ad Peregrinantes Jerusalem“.

²⁸⁰ Vgl. A. SEGUIN, Bernard et la seconde croisade, S. 402; P. ALPHANDÉRY — A. DUPRONT, La chrétienté et l'idée de la croisade. Les premières croisades, S. 182 f., S. 201.

1. BERNHARD ²⁸¹: „Könnte er (Gott) nicht mehr als 12 Legionen Engel senden (Matth. 26,53) oder ein Wort sagen (Matth. 8,8), und das Land (Palästina) würde frei werden? Ihm steht durchaus, sooft er will, auch das Können zu Gebote (Sap. 12, 18). Aber, ich sage euch, der Herr euer Gott stellt euch auf die Probe ... Der Herr nämlich hat Erbarmen mit seinem Volks, und den schwer Gefallenen bietet er eine heilsame Arznei (die Sündenvergebung)“ ²⁸².

KORAN (Sura XLVII, 5—7): „Und hätte Gott gewollt, wahrlich, er hätte selber Rache an ihnen genommen (an den Gegnern der Muslims in der Schlacht bei Badr); aber er wollte die einen von euch (die Muslims) durch die anderen (die Ungläubigen) prüfen. Und diejenigen, die für seine Sache getötet werden niemals leitet er ihre Wege irre. (6) Er wird sie recht leiten und ihrem Herzen Frieden geben. (7) Und er wird sie ins Paradies eintreten lassen, von dem er ihnen Kenntnis gegeben hat“ ²⁸³.

2. BERNHARD: „Wenn du ein weiser Kaufmann bist ..., ich kündige dir einen vorteilhaften Handel an. Sorge dafür, daß er dir nicht entgeht. Nimm das Kreuzeszeichen, und du wirst die Vergebung aller (Sünden), die du zerknirschten Herzens bekennt, in gleicher Weise erlangen. Der Stoff (für das Kreuz) selbst kostet wenig, wenn man ihn kauft; heftet man ihn mit Demut an die Schulter ²⁸⁴, so ist er ohne Zweifel das Reich Gottes wert“ ²⁸⁵.

KORAN (Sura LXI, 10—12): „O ihr Gläubigen, soll ich euch auf einen Handel hinweisen, der euch vor schwerer Strafe bewahren wird? (11) Ihr glaubt an Gott und seinen Propheten und kämpft unter Einsatz von Gut und Leben für Gottes Sache; das ist das Beste für euch, wüßtet ihr es doch! (12) Er vergibt euch (dafür) eure Sünden und führt euch in Gärten, in denen Bäche fließen und gute Wohnungen in Gärten Eden; das ist große Glückseligkeit“ ²⁸⁶.

Die Ähnlichkeiten sind sehr auffällig, das ist wohl nicht zu bestreiten. Handelt es sich wirklich nur um Analogien, oder haben wir hier koranische Einflüsse auf die Kreuzzugspropaganda des heiligen Bernhard vor uns? Es besteht durchaus die Möglichkeit, daß Bernhard von Clairvaux zu der Zeit, da er die Aufrufe verfaßte, eine lateinische Übersetzung des Koran in Händen gehabt hat. Im Jahre 1142 hatte der Abt von Cluny, Petrus Venerabilis, eine Reise nach Spanien unternommen, um die dortigen clu-

²⁸¹ Text nach dem Aufruf ab die Ostfranken und Bayern („O“ bei RASSOW, I. c.), MPL 182, c. 565 unten f. Die beiden hier zitierten Stellen finden sich fast wörtlich ebenso auch in den übrigen Aufrufen.

²⁸² Nur der Sprachgebrauch, nicht — worauf es hier allein ankommt — der Gedankengang, ist teilweise biblischer Provenienz.

²⁸³ Die Auffassung des Kampfes als Prüfung von Gott findet sich auch in Sūra VIII, 17 ff. und III, 160 ff.

²⁸⁴ Wörtl.: „wird er mit demütiger Schulter angenommen ...“ („si devoto assumitur humero ...“).

²⁸⁵ MPL 182, c. 567 oben.

²⁸⁶ Man vgl. auch Sūra IV, 76: „Für Gottes Sache sollen kämpfen diejenigen, die das diesseitige Leben für das jenseitige verkaufen wollen; und wer für die Sache Gottes kämpft, falle er oder siege er, dem werden wir gewaltigen Lohn geben“ und Sūra IX, 112: „Gott kauft von den Gläubigen ihr Leben und Gut zum Preis des Paradieses für sie, indem sie für Gottes Sache kämpfen ...“.

niazensischen Klöster zu visitieren²⁸⁷. Im Verlaufe seines Aufenthaltes auf der Halbinsel scheint er die Überzeugung gewonnen zu haben, daß eine gelehrte Auseinandersetzung mit den häretischen Lehren des Islam notwendig und nützlich sei. Um die für ein solches Unternehmen erforderlichen Kenntnisse vom islamischen Glauben zu erhalten, ließ er sich eine Reihe arabischer Schriften ins Lateinische übertragen, darunter auch den gesamten Koran.

Nach Frankreich zurückgekehrt, suchte der Abt von Cluny Bernhard von Clairvaux für sein Vorhaben einer Widerlegung der islamischen Lehre zu gewinnen²⁸⁸. Er übersandte ihm eine der übersetzten Schriften, die Streitschrift eines orientalischen Christen des 9. Jhs. gegen den muslimischen Glauben²⁸⁹. Er kündigte ihm ferner an, daß er den Koran habe übertragen lassen²⁹⁰ und versprach, diesen ebenfalls zu senden, falls Bernhard danach verlange und bereit sei, seine Gelehrsamkeit in den Dienst der Bekämpfung der Sarazenen-Häresie zu stellen²⁹¹. Mehr wissen wir nicht. Weder eine positive noch eine negative Stellungnahme Bernhards zu dem Angebot des Cluniazensors ist bekannt. Es muß also offenbleiben, ob der Koran wirklich nach Clairvaux gewandert ist; ausgeschlossen ist dies jedoch nicht²⁹². Ausgeschlossen ist daher auch nicht, daß die auffälligen Parallelen zwischen den Aufrufsschreiben Bernhards und dem Koran ihre Erklärung darin finden, daß sich der Zisterzienserabt aus dem heiligen Buch des Islam Anregungen für seine Kreuzzugspropaganda geholt hat. Doch muß das Hypothese bleiben.

Vielleicht wird sich Sichereres sagen lassen, wenn die angekündigte Edition der von Petrus Venerabilis in Auftrag gegebenen Koranübersetzung vorliegt²⁹³, und Näheres über die Verbreitung des lateinischen

²⁸⁷ Vgl. — auch zum Folgenden — J. KRITZECK, *Peter the Venerable and the Toledan Collection*, S. 176—201. Dort (S. 176, Anm. 1 u. 2) auch die ältere Literatur.

²⁸⁸ Brief an Bernhard, MPL 189 (Nr. 17), c. 393 ff. Auch — in verkürzter Form — ebd., c. 649 ff..

²⁸⁹ L. c., c. 339 (649). Es handelt sich um die „*risāla*“ des Al-Kindī, vgl. KRITZECK, *Toledan Collection*, S. 185 f.. Zu der Schrift des Al-Kindī vgl. E. FRITSCH, *Beitr. z. Gesch. der musul. Polemik*, S. 4—6. MASSIGNON, *EI*, Bd. 2, c. 1097, s. v. „*al-Kindī*“, nimmt an, daß die Schrift erst im 10. Jh. verfaßt worden sei.

²⁹⁰ MPL 189, c. 340: „*Et ut nihil damnabilis sectae nostros lateret, totam illam illorum legem, quam in propria lingua Alcoram vel Alcyren vocant, ex integro per ordinem feci transferri*“. Vgl. ebd., c. 649.

²⁹¹ Ebd., c. 343: „*Si igitur reverentiae vestrae in his (nämlich der Widerlegung der muslimischen Lehren) laborandi voluntas adfuerit (nam facultas per eius gratiam deesse non poterit) rescribite et mittemus librum, quem nondum misimus . . .*“ (vgl. ebd., c. 652.). Mit dem „*liber*“ ist auf jeden Fall der im Brief vorher erwähnte Koran gemeint, nach KRITZECK, l. c., S. 185 f. auch die übrigen in Auftrag gegebenen Übersetzungen.

²⁹² BLACHÈRE, *Introduction au Coran*, S. 265 behauptet zu Unrecht, daß Petrus ein Koranexemplar an Bernhard übersandt habe; so auch FÜCK, *Die arabischen Studien in Europa*, S. 5 f..

²⁹³ KRITZECK, *Toledan Collection*, S. 176, Anm. 3, kündigt eine Publikation aus seiner Feder über „*Petrus Venerabilis und den Islam*“ an, die mit einer Edition der Toledaner Sammlung (d. h. aller im Auftrage des Cluniazensors übersetzten

Koran in Frankreich bekannt wird. Der Koran des Petrus Venerabilis ist bisher nur von dem Zwinglianer Theodor Buchmann (Bibliander) ediert worden²⁹⁴. Doch ist dessen Edition für einen Vergleich mit den Formulierungen Bernhards nicht brauchbar, da Bibliander den Text des Cluniazensors mit Hilfe anderer lateinischer Koranübersetzungen und einer arabischen Koranhandschrift emendiert hat²⁹⁵, und sich über Art und Umfang seiner Emendationen Sicheres nicht sagen läßt.

Sollte sich die Hypothese von der Benutzung des Koran durch Bernhard als falsch erweisen, so sind die Parallelen zwischen der Werbung von Glaubenskämpfern durch den islamischen Propheten und der Kreuzzugspropaganda des christlichen Heiligen auf jeden Fall ein eindruckvolles Beispiel dafür, daß im Bereich des islamischen und christlichen „heiligen Kampfes“ gleiche Denkschemata unabhängig voneinander haben entstehen können.

Schriften) verbunden werden solle. Diese Publikation ist meines Wissens bisher nicht erfolgt.

²⁹⁴ „Machumetis Saracenorum principis, eiusque successorum vitae ac doctrina, ipseque Alcoran . . . , quae ante annos CCCC . . . clarissimus D. Petrus abbas Cluniacensis . . . ex Arabica lingua in Latinam transferri curavit, Basel 1543 und 1550.

²⁹⁵ Ebd. Titelblatt: „Haec omnia (d. h. die in dem Buch enthaltenen Schriften) in unum volumen redacta sunt opera et studio Theodori Bibliandri, . . . qui collatis etiam exemplaribus Latinis et Arab. Alcorani textum emendavit“. Vgl. ebd., S. 230, wo Bibl. schreibt: „Tanta religione ac fide uti sumus in describenda etiam infensissimi Christianae religionis nostrae inimici lege, ut primo exemplari (wohl das des Petr. Ven.), quod imitari per omnia statueramus, quia depravatissimum tamen erat, ad duo alia, quae paulo post amicorum aliquot opera nacti sumus, diligenter collato et consulto etiam . . . Arabico optime atque emendatissime scripto . . .“.

ERGEBNISSE

Fassen wir die Ergebnisse der Arbeit noch einmal thesenartig zusammen:

1. „Heilige Kriege“ im Sinne der eingangs gegebenen Definition hat der Islam innerhalb des behandelten Zeitraumes auf staatlicher Ebene nicht gekannt.
2. Die enge Verbindung von Krieg und Religion, die der Prophet Muhammad durch seine koranischen Kriegsgebote hergestellt hatte, ließ im Islam eine Institution entstehen, die man als „heiligen Kampf“ bezeichnen kann, worunter die kriegerische Betätigung einzelner Muslims aus ausschließlich oder vorwiegend religiösen Gründen zu verstehen ist.
3. Der islamische „heilige Kampf“ fand seinen Niederschlag in den Freiwilligenkorps, die die Söldner- und Lehnstruppen islamischer Staaten auf ihren Zügen in heidnisches Gebiet fast regelmäßig begleiteten, und in dem „ribāṭ“ genannten freiwilligen Grenzkämpfertum.
4. Unter Umständen konnten auf der Grundlage „heiligen Kampfes“ „heilige Kriege“ privaten Charakters entstehen.
5. Im Hinblick auf die Frage, ob der islamische „heilige Krieg“ möglicherweise einen Einfluß auf die christliche Kriegerethik ausgeübt hat, brachte die Untersuchung folgende Ergebnisse:
 - a) Dem „heiligen Krieg“ der Muslims gebührt eindeutig die zeitliche Priorität. Zu einer Zeit, da die christliche Kriegerethik sich gerade zu entwickeln begann, war den Muslims die Verbindung von Religion und Krieg theoretisch und praktisch längst geläufig.
 - b) Der islamische „heilige Krieg“ war nicht nur in der Frühzeit (zu Lebzeiten Muhammads, während der großen Expansionsbewegung) — als „heiliger Kampf“ — praktisch wirksam, sondern er spielte auch noch in den folgenden Jahrhunderten (8.—12.) eine nicht geringe historische Rolle. Die Möglichkeit einer Einwirkung auf die christliche Kriegerethik war daher durchaus gegeben.
 - c) Es gibt eine Anzahl auffälliger Parallelen zwischen dem islamischen und christlichen „heiligen Krieg“.

Über diese Feststellung hinaus läßt sich nichts Sicheres sagen. Kausale Zusammenhänge zwischen den parallelen Erscheinungen ließen sich nicht nachweisen. So muß die von Erdmann gestellte Frage weiterhin unbeantwortet bleiben.

6. Die Frage nach einer möglichen Einwirkung des islamischen „heiligen Kriege“ auf die christliche Kriegerethik war jedoch nicht ganz ohne

Nutzen. Da bei der Suche nach einem Einfluß islamischer Vorstellungen und Praktiken auf die christliche Kriegstheorie und -praxis von beiderseits Vergleichbarem auszugehen war, erwies es sich als nötig, nach der Rolle des „heiligen Kampfes“ auch im christlichen Bereich zu fragen. Dabei ergab sich vielleicht einiges Neue zur Vorgeschichte und Geschichte der Kreuzzüge, das hier mitgeteilt wurde.

7. Im Anschluß daran wäre zu fragen, ob nicht eine eingehendere Betrachtung des „heiligen Kampfes“ im Christentum von Nutzen sein könnte. Zwar ist der „heilige Kampf“ in der Kreuzzugsforschung durchaus schon Gegenstand der Betrachtung gewesen, jedoch nur entweder als eine Vorform oder als eine Begleiterscheinung „heiliger Kriege“ gewertet worden. Die Frage, ob er nicht auch als eine selbständige Größe angesehen und behandelt zu werden verdient, mag auf Grund der Ergebnisse, die die Beschäftigung mit seiner Rolle im christlichen Bereich erbrachte, gestellt werden.

QUELLEN- UND LITERATURVERZEICHNIS

A. Quellen

- ABBO VON FLEURY, *Passio Sancti Eadmundi regis et martyris*, ed. Th. W. Arnold, *Rerum Britannicarum Medii Aevi Scriptores* (Rolls Series), Bd. 96, 1, London 1890, S. 3 ff..
- 'ABDŪN (Ibn), *Ein nicht betitelter Traktat über die Verwaltung der Stadt Sevilla*, ed. E. Lévi-Provençal (*Un document sur la vie urbaine et les corps des métiers à Séville au début du XII^e siècle: Le Traité d'Ibn 'Abdūn*), *Journal Asiatique* 224, 1934.
- ACTA PONTIFICUM ROMANORUM INEDITA, s. Pflugk-Harttung, *Acta* . . .
- AḤBĀR MAĠMŪ'A, *Anonyme Chronik*, Ed. und span. Übers. E. Lafuente y Alcántara (*Ajbar machmua, Crónica anónima del siglo XI = Bd. 1 der „Collección de obras arábigas“*), Madrid 1867.
- ALBERT VON AACHEN, *Chronicon Hierosolymitanum*, *Receuil des Historiens des Croisades, Historiens occidentaux IV*.
- ALCUIN, *Carmen de Pontificibus et Sanctis ecclesiae Eboracensis*, *Rerum Britannicarum Medii Aevi Scriptores* (Rolls Series), Bd. 73, 1 (*The Historians of the Church of York and its Archbishops*), S. 349 ff..
- AMATUS VON MONTECASSINO, *Ystoire de li Normant*, ed. V. de Bartholomaeis (*Storia de' Normanni di Amato de Montecassino*, Bd. 76 der „*Fonti per la Storia d'Italia*“) Rom 1935.
- ANGLO-SAXON CHRONICLE, s. *Saxon Chronicle*
- ANNALES REGNI FRANCORUM, ed. Fr. Kurze, *MGH Scriptores rerum Germanicarum*, Hannover 1895.
- ANONYMUS, *Gesta Francorum et aliorum Hierosolymitanorum*, ed. H. Hagenmeyer, Heidelberg 1890.
- ANSELM VON LUCCA, *Collectio Canonum*, ed. Fr. Thaner, Innsbruck 1906.
- 'ASĀKIR (Ibn), 'Alī b. al-Ḥasan aš-Šāfi'ī, *Ta'riḥ madīnat Dimašq*, Ed. Kairo, 7 Bde., 1329—51 h..
- 'AŠĀLĀNĪ (al-) b. HAĠAR, *Kitāb tahdīb at-tahdīb*, Ed. Haidarābād, 12 Bde., 1325-27h..
- ASSER, *De rebus gestis Aelfredi*, ed. W. Stevenson, Oxford 1904.
- AṬĪR (Ibn al-), Abū'l-Ḥusain 'Alī b. Muḥammad „Izz ad-dīn“, *Kāmil at-tawārīḥ*, ed. Tornberg, 12. Bde., Leiden 1866 ff.; Teile ed. in *Receuil des Historiens des Croisades, Historiens orientaux*, Bde. 1 u. 2, Paris 1872 u. 1887.
- , *Ad-dawla al-atābikiya. Muḥk al-Mawṣil*, *Receuil des Historiens des Croisades, Historiens orientaux*, Bd. 2, Paris 1877.
- AṬĪR (Ibn al-), Bruder des erstgenannten, Abū's-sa'adat al-Mubārak b. Muḥammad „Maḡd ad-dīn“, *Kitāb an-nihāya fī ḡarīb al-ḥadīṯ wa'l-aṭar*, Ed. Kairo, 4 Bde., 1318—22h.
- BAIḤAḲĪ (al-), Abū Bakr Aḥmad b. al-Ḥusain, *Kitāb as-sunan al-kubrā*, Ed. Haidarābād, 10 Bde, 1344—55h..
- BAKKĪ (al-), Abū 'Ubad b. 'Abd al-'Aziz, ed. M. G. de Slane (*den Nordafrika betreffenden Teil des nur bruchstückhaft erhaltenen „Kitāb al-masālik wa'l-mamālik“*) unter dem Titel „*Description de l'Afrique septentrionale*“, Alger 1857.

- BALĀDURĪ (al-), Abū'l-'Abbas Aḥmad b. Yaḥyā, Kitāb futūḥ al-buldān, ed. M. J. de Goeje, Leiden 1866.
- BALDRICH VON DOL, Historia Hierosolymitana, Recueil des Historiens des Croisades, Historiens occidentaux IV.
- BAŠKUWĀL (Ibn), Abū'l-Kāsim Ḥalaf b. 'Abd al-Malik, Kitāb as-sila fī ta'rīḥ a'immat al-Andalus wa 'ulamā'ihim wa muḥaddiḥihim wa fuḡahā'ihim wa udabā'ihim, ed. Fr. Codera (= Bd. 2 der „Bibliotheca Arabico-Hispana“), Madrid 1883.
- BEDA VENERABILIS, Vita Cuthberti, MPL 94, c. 735 ff..
- , Historia Ecclesiastica Gentis Anglorum, ed. C. Plummer, Oxford 1896, Nachdruck ebd., 1956.
- BENEDICTUS LEVITA, MGH Leges II (Folio, ed. G. H. Pertz).
- BERNOLD VON ST. BLASIEN, Chronicon, MG SS V, S. 391 ff..
- BUḤĀRĪ (al-), Abū 'Abd Allāh Muḥammad b. Ismā'il, Kitāb al-ḡami' aṣ-ṣaḥiḥ, edd. L. Krehl und Th. W. Juynboll, 4 Bde., Leiden 1862—1908.
- BURCHARD VON WORMS, Decretorum Libri XX, MPL 140.
- CHANSON DE ROLAND, ed J. Bédier, Paris 1928.
- CORTES de los antiguos reinos de Aragón y de Valencia y principado de Cataluña, publicados por la Real Academia de la Historia, Bd. 1: Cortes de Cataluña, Madrid 1896.
- ḌABBĪ (aḍ-), Aḥmad b. Yaḥyā, Kitāb buḡyat al-multamis, edd. Fr. Codera und J. Ribera (= Bd. 3 der „Bibliotheca Arabico-Hispana“), Madrid 1885.
- ḌAHABĪ (aḍ-), Abū 'Abd Allāh Muḥammad b. Aḥmad, Taḍkirat al-ḥuffāz, Ed. Haidarabad, 4 Bde., 1333—34 h..
- , Al-'ibar fī ḥabar man ḡabar, Ed. Ḳuwait, 3 Bde., 1960/1.
- DĀ'UD (Abū), Sulaimān b. al-Aṣ'at, Ṣaḥiḥ sunan al Muṣṭafā, Ed. Kairo, 2 Bde., o. J.
- DEUSEDIT, ed. V. W. v. Glanvell („Die Kanonessammlung des Kardinals Deusdedit“), Paderborn 1905.
- EINHARD, Vita Karoli Magni, ed. O. Holder-Egger, MGH Scriptores rerum Germanicarum, Hannover-Leipzig 1911.
- EKKEHARD VON AURA, Hierosolymita, ed. H. Hagenmeyer (Ekkehardi Uraugiensis abbas Hierosolymita), Tübingen 1877.
- ESPAÑA SAGRADA, Teatro geografico-historico de la Iglesia de España, edd. Florez u. a., Madrid 1750—1879.
- ETHELWARD, Chronicorum libri IV, ed. H. Petrie, Mon. Hist. Brit., Bd. 1, London 1848.
- FARADĪ (al-) Abū'l-Walid 'Abd Allāh b. Muḥammad, Ta'rīḥ 'ulamā' al-Andalus, ed. Fr. Codera (= Bde. 7 und 8 der „Bibliotheca Arabico-Hispana“), Madrid 1892.
- FULCHER VON CHARTRES, Historia Hierosolymitana, ed. H. Hagenmeyer, Heidelberg 1913.
- ḠAṢṢĀS (al-), Abū Bakr Aḥmad b. 'Alī ar-Rāzī, Kitāb aḥkām al-Kur'ān, Ed. Istanbul, 2 Bde., 1335h..
- GESTA COMITUM BARCHINONENSIIUM, RHF XI, 1876 (Auszug), S. 289 ff.
- GLOSSARIUM LATINO-ARABICUM, ed. F. Seybold, Erg.-Hefte 15—17 zur Zeitschrift für Assyriologie, Berlin 1900.
- GREGOR VII., Register, ed. E. Caspar MGH Epistolae selectae II, Berlin 1923.

- GUIBERT VON NOGENT, *Gesta Dei per Francos*, *Receuil des Historiens des Croisades, Historiens occidentaux* IV.
- H. HAGENMEYER, *Die Kreuzzugsbriefe aus den Jahren 1088—1100. Eine Quellensammlung zur Geschichte des ersten Kreuzzuges*, Innsbruck 1901.
- ḤALLIKĀN (Ibn), Abū'l- 'Abbās Aḥmad b. Muḥammad, *Wafayāt al-a'yān wa anbā' abnā' az-zamān*, Ed. Kairo, 6 Bde, 1948.
- ḤANBAL (Aḥmad Ibn), *Musnad*, Ed. Kairo, 6 Bde., 1313 h..
- ḤATĪB (al-, al-Baġdādī), Abū Bakr Aḥmad b. 'Alī, *Ta'rīḥ Baġdād*, Ed. Kairo, 14 Bde. 1931.
- ḤAWKĀL (Ibn), Abū'l-Kāsim Muḥammad, *Kitāb al-masālik wa'l-mamālik* (od. „Kitāb šūrāt al-ard'"), ed. H. J. Kramers („Bibliotheca Geographorum Arabicorum"), 2 Bde, Leiden-Leipzig 1938/9.
- HE, Siehe Ekkehard von Aura.
- HEITO, *Visio Wettini*, *MGH Poetae Latini Aevi Carolini*, Bd. 2, Berlin 1884, S. 267 ff..
- HENRY OF HUNTINGDON, *Historia Anglorum, Rerum Britannicarum Medii Aevi Scriptores* (Rolls Series), Bd. 74.
- HEP., = Hagenmeyer, *Die Kreuzzugsbriefe*. . . s. d..
- HFU., Siehe Fulcher von Chartres.
- HG., Siehe Anonymus, *Gesta Francorum*.
- ḤIBBĀN (Ibn, al-Bustī), Abū Ḥatim Muḥammad b. Aḥmad, *Kitāb mašāhīr 'ulamā' al-amšār*, ed. M. Fleischhammer (= Bd. 22 der „Bibliotheca Islamica"), Wiesbaden 1959.
- HIŠĀM (Ibn), 'Abd al-Malik, *Kitāb sīra rasūl Allāh*, ed. F. Wüstenfeld, 2 Bde, Göttingen 1858—60.
- HUDAIL (Ibn), Abū'l-Hasan 'Alī b. 'Abd ar-Raḥmān al-Andalusī, *Tuḥfat al-anfus wa šī'ār sukkān al-Andalus*, ed. L. Mercier (*L'ornement des âmes et la devise des habitants d'el Andalus. Traité de guerre sainte islamique*), Bd. 1, Paris 1936.
- HUGO VON FLAVIGNY, *Chronicon*, *MG SS VIII*.
- ḤUMAIḌĪ (al-), Abū 'Abd Allāh Muḥammad b. Futūḥ, *Ġazwat al-muḫtabis*, Ed. Kairo 1952.
- ḤUŠANĪ (al-), Muḥammad b. (al-) Ḥārīḡ, *Kitāb tabakāt 'ulamā' Ifrīkīya*, ed. Mohammed b. Cheneb (*Classes des Savants de l'Ifrīqiya*), 2 Bde. (Bd. 1 Text, Bd. 2 Übers.), Bde. 51 und 52 der „Publications de la Faculté de Lettres d'Alger", Paris 1915 und Alger 1920.
- , *Ta'rīḥ kuḍāt Ḳurṭuba*, ed. J. Ribera (*Historia de los Jueces de Córdoba*), Madrid 1914.
- 'IDĀRĪ (Ibn), al-Marrākušī, *Kitāb al-bayān al-muġrib fī aḥbār al-Andalus wa'l-Maġrib*, ed. R. Dozy, 2 Bde. Leiden 1848—51; Bd. 3 ed. E. Lévi-Provençal, Paris 1930.
- IDRĪSĪ (al-), Abū 'Abd Allāh Muḥammad b. Muḥammad, *Kitāb nuzhat al-muštāk fī iḥtirāk al-āfāk*, *Teil Nordafrika und Spanien*, edd. R. Dozy — M. J. de Goeje (= „Al-Maġrib wa arḍ as-Sūdān wa Mišr wa'l-Andalus"), Leiden 1864.
- 'IMĀD (Ibn al-), Abū'l-Fallāḥ 'Abd al-Ḥayy al-Ḥanbalī, *Šaḍarāt aḍ-ḍahab fī aḥbār zaman ḍahab*, Ed. Kairo, 8 Bde., 1350/1h..

- İŞTAHRÎ (al-), Abū Ishāk Ibrāhīm b. Muḥammad, Kitāb masālik al-mamālik, ed. M. J. de Goeje (= Bd. 1 der „Bibliotheca Geographorum Arabicorum“), Leiden 1870.
- IVO VON CHARTRES, *Decretum*, MPL 161.
- , Panormia, ebd..
- ḲALĀNISĪ (Ibn al-)- Abū Ya'lā Ḥamza b. Asad, *Dail ta'riḥ Dimašk*, ed. H. F. Amedroz (*History of Damaskus 363—550 a. h. by Ibn al-Qalānisī from the Bodleian Ms. Hunt. 125, being a continuation of the history of Hilāl al-Sābi*), Leiden 1908.
- KREUZZUGSBRIEFE, s. H. Hagenmeyer, *Die Kreuzzugsbriefe* . . .
- ḲUṢAIRĪ (al-), Abū'l-Ḳāsim 'Abd al-Karīm b. Hawāzin, *Risāla fī 'ilm at-taṣawwuf*, Ed. Kairo 1940.
- LISĀN AL-'ARAB, Verf.: Abū'l-Faḍl Ḡamāl ad-dīn Muḥammad b. Manzūr, Neudruck Bairūt, 15 Bde., 1955/6.
- S. LOEWENFELD, *Epistolae Pontificum Romanorum ineditae*, Leipzig 1885, Nachdruck Graz 1959.
- MĀĠAH (Ibn), Muḥammad b. Yazīd Abū 'Abd Allāh, *Sunan al-Muṣṭafā*, Ed. Kairo, 2 Bde., o. J..
- MAḲKARĪ (al-), Abū'l-'Abbās Aḥmad b. Muḥammad, *Kitāb nafḥ at-ṭib*, edd. R. Dozy, G. Dugat, L. Krehl, und W. Wright (*Analectes sur l'histoire et la littérature des Arabes d'Espagne*), 2 Bde., Leiden 1855—61.
- MAḲRIZĪ (al-), Taḳīyy ad-dīn Aḥmad b. 'Alī, *Kitāb al-mawā'iz wa'l-i'tibār bi ḍikr al-ḥiṭaṭ wa'l-āṭār*, Ed. Bulak, 2 Bde., 1324 h..
- MĀLIK (Ibn Anas), *Muwatta'*, Ed. Kairo, 2 Bde., 1348h..
- MANSI, J. D., *Sacrorum conciliorum nova et amplissima collectio*, Florentiae 1759 ff.
- MĀWARDĪ (al-) Abū'l-Ḥasan 'Alī b. Muḥammad, *Kitāb aḥkām as-sultāniya*, ed. M. Enger (*Mawardiī constitutiones politicae*), Bonn 1853.
- MGH = *Momenta Germaniae Historica*.
- MISKAWAIḤ (Ibn), Abū 'Alī Aḥmad b. Muḥammad, *Kitāb taḡarīb al-umam*, ed. H. F. Amedroz (*The Exlipse of the Abbasid Caliphate*), 2 Bde., Oxford 1920/1.
- MPL = J. P. Migne, *Patrologiae cursus completus. Series Latina*.
- MUḲADDASĪ(al-), Abū 'Abd Allāh Muḥammad b. Aḥmad, *Kitāb aḥsan at-taḳāsīm fī ma'rifat al-aḳālīm*, ed. M. J. de Goeje (= Bd. 3 der „Bibliotheca Geographorum Arabicorum“), Leiden 1877.
- MUSLIM, Abū'l-Ḥusain b. al-Ḥaḡḡaḡ al-Ḳuṣairī, *Al-Ḡāmi' aṣ-ṣaḥīḥ*, Ed. Istanbul, 8 Bde., 1329—33h..
- NASĀ'Ī (an-), Aḥmad b. Šu'aib Abū 'Abd ar-Raḥmān, *Sunan*, Ed. Kairo, 2 Bde. o. J..
- NU'AIM (Abū), Aḥmad b. 'Abd Allāh al-Iṣfahānī, *Ḥilyat al-awliyā'*, Ed. Kairo, 10 Bde., 1932—1938.
- , *Kitāb ḍikr aḥbār Iṣbahān*, ed. S. Dederling, 2 Bde., Leiden 1931—34.
- PETRUS DAMIANI, *Rhetoricae declamationis invectio in episcopum monachos ad saeculum revocantem*, MPL 145.
- V. PFLUGK-HARTTUNG, J., *Acta Pontificum Romanorum inedita*, 3 Bde., Stuttgart 1881 ff., Nachdruck Graz 1959.
- PSEUDO-ISIDOR, ed. P. Hinschius („*Decretales Pseudo-Isodorianae et Capitula Angilramni*“), Leipzig 1863, Nachdr. Aalen 1963.

- RHC HOC, *Receuil des Historiens des Croisades. Historiens occidentaux*.
- RHC HOR, *Receuil des Historiens des Croisades. Historiens orientaux*.
- RHF = *Receuil de Historiens des Gaules et de la France*, 24 Bde., Paris 1869 ff.
- ROBERT DER MÖNCH, *Historia Hierosolymitana*, *Receuil des Historiens des Croisades, Historiens occidentaux III*.
- ROLANDSLIED, Siehe „Chanson de Roland“
- SA'D (Ibn), Abū 'Abd Allāh Muḥammad al-Baṣrī, *Kitāb aṭ-ṭabakāt al-kabīr*, edd. Mittwoch, Sachau, Lippert, Zettersteen, Horowitz und Brockelmann, 9 (16) Bde., 1905—28.
- ŠĀFI'Ī (aš-), Abū 'Abd Allāh Muḥammad b. Idrīs, *Kitāb al-umm*, Ed. Kairo, 7 Bde., 1321—25 h.
- SAḤNŪN, 'Abd as-Salām b. Sa'īd at-Tanūḥī, *Al-Mudawwanat al-kubrā*, Ed. Kairo, 16 Bde., 1323 h..
- ŠAIBĀNĪ (aš-), Muḥammad b. al-Ḥasan, *Kitāb as-siyar al-kabīr*, Ed. Kairo, 2 Bde., 1957/8.
- SARAḤSĪ (as-), Abū Bakr Muḥammad b. Aḥmad, *Kitāb al-mabsūt*, Ed. Kairo, 30 Bde., 1324 h. ff.
- SAXON CHRONICLE, *Fassungen A und E*, ed. C. Plummer (*Two of the Saxon Chronicles*), Bd. 1 (Text), Oxford 1892, Nachdruck ebd. 1952.
- SULAMĪ (as-), Abū 'Abd ar-Raḥmān Muḥammad b. al-Ḥusain, *Ṭabakāt aš-ṣūfiya*, ed. Nūr ad-dīn Suraiba, Kairo 1953.
- SUYŪTĪ (as-), Abū'l-Faḍl 'Abd ar-Raḥmān b. Abī Bakr, *Kanz al-'ummāl*, Ed. Haidarabad, 8 Bde., 1312—1314 h..
- ṬABARĪ (aṭ-), Abū Ġa'far Muḥammad b. Ġarīr, *Kitāb ġāmi' al-bayān fī tafsīr al-Ḳur'ān*, Ed. Kairo, 30 Bde., 1323—29 h.
- , *Kitāb iḥtilāf al-fuḳahā'*, ed. J. Schacht (*Das Konstantinopler Fragment des Kitāb iḥtilāf al-fuḳahā'* des Abū Ġa'far Muḥammad b. Ġarīr aṭ-Ṭabarī), Leiden 1933.
- , *Ta'rīḥ ar-rusul wa'l-mulūk*, ed. M. J. de Goeje, 15 Bde, Leiden 1879—1901.
- TAMĪMĪ (at-), Abū'l-'Arab Muḥammad b. Aḥmad, *Kitāb ṭabakāt 'ulamā' Ifrīḳiya*, ed. Mohammed b. Cheneb (*Classes des Savants ... s. Ḥuṣanī (1)*).
- TIRMIDĪ (at-), Abū 'Isā Muḥammad b. 'Isā, Ṣaḥīḥ, Ed. Kairo, 13 Bde., 1350—52 h..
- ṬURṬUŠĪ (aṭ-), Abū Bakr, *Sirāġ al-mulūk*, Ed. Alexandria 1289 h..
- USĀMA (Ibn Munkid), Abū'l-Muẓaffar b. Muṣṣid „Maġd ad-dīn“, „Mu'ayyid ad-dawla“, *Kitāb al-i'tibār*, ed. Ph. Hitti, Princeton 1930.
- VOCABULISTA IN ARABICO, ed. C. Schiaparelli, Florenz 1871.
- VIAGE LITERARIO a las iglesias de España, ed. J. Villanueva u. a., 30 Bde., Madrid 1802—51.
- WĀKIDĪ (al-), Abū 'Abd Allāh Muḥammad b. 'Umar, *Kitāb al-maġāzī*, nach J. Wellhausen, *Muḥammed in Medina. Das ist Wakidi's Kitāb al-Maghāzī in verkürzter deutscher Wiedergabe*, Berlin 1882.
- WIPO, *Proverbia*, in *Wiponis Opera*, ed. H. Bresslau, MGH *Scriptores rerum Germanicarum*, Hannover-Leipzig 1915, Nachdruck Hannover 1956.
- YA'ḲŪBĪ (al-), Aḥmad b. Abī Ya'ḳūb, *Kitāb al-buldān*, ed. M. J. de Goeje (= Bd. 7, 2 der „*Bibliotheca Geographorum Arabicorum*“), Leiden 1892.

- YĀKŪT, Abū 'Abd Allāh Ya'kūb b. 'Abd Allāh ar-Rūmī, Mu'ğam al-buldān, ed. F. Wüstenfeld, 4 Bde., Leiden 1866—69.
- , Iršād al-arīb ilā ma'rifat al-adīb (auch: „Mu'ğam al-udabā'" und „Taba-kāt al-udabā'"), ed. Margoliouth, 7 Bde., Kairo 1907—25.
- ZAMAḤṢARĪ (az-), Abū Kāsim Maḥmūd b. 'Umar, Al-Kaššāf 'an ḥakā'ik at-tanzīl, Ed. Kalkutta, 2 Bde. 1856.
- ZAMANĪN (Ibn Abī), Muḥammad b. 'Abd Allāh, Kitāb ḳidwat al-ġazī, Ms. 5349 Bibliotheca Nacional (Catálogo Robles Nr. 575, 5).
- ZUBAIR (Ibn az-), Abū Ġa'far Aḥmad b. Ibrāhīm, Šilat aš-sila, ed. Lévi-Provençal, Rabat 1937.

B. Sekundärliteratur

- ABEL, S. — SIMSON, B., Jahrbücher des fränkischen Reiches unter Karl dem Gro-ßen, Bd. 2 (789—814), Leipzig, 1883.
- A'LĀM, = Al-A'lām. Kāmūs tarāğim li ašhar ar-riğāl wa'n-nisā' min al-'arab wa'l-musta'ribīn wa'l-mustašriḳīn, hrsg. Ḥair ad-dīn az-Zirkilī, 2. Auf-lage, Kairo (?), 10 Bde., 1954—59.
- ALPHANDÉRY, P. — DUPRONT, A., La chrétienté et l'idée de croisade. Les pre-mières croisades, Paris 1954.
- ANAWATI, G. C. — GARDET, L., Mystique musulmane. Aspects et tendances — expériences et techniques. Études musulmanes VIII, Paris 1961.
- ANDRAE, T., Islamische Mystiker, Urban-Reihe Bd. 46, Stuttgart 1960.
- ARNALDEZ, R., La guerre sainte selon Ibn Hazm de Cordoue, in Etudes d'Orienta-lisme dédiées à la mémoire de Lévi-Provençal, Bd. 2, Paris 1962.
- ARNOLD, Th. W., The Preaching of Islam, 2 London 1935.
- BARTHOLD, W., Turkestan down the Mongol Invasion, Gibb Memorial Series N. S. Nr. 5, Oxford und London 1928.
- BECKMANN, L. H. H., Die muslimischen Heere der Eroberungszeit. Das Instrument der Ausbreitung des Islam, sein Aufbau, seine Gliederung, seine Führung und sein Einsatz (622—51), Diss. phil. Hamburg (masch.), 1951.
- BELL, R. The Qur'ān translated, with a critical re-arrangement of the surahs, 2 Bde., Edingburgh 1937—39.
- v. BERCHEM, M., Matériaux pour un Corpus, Egypte, Paris 1894.
- BIBLIOTHECA HAGIOGRAPHICA Latina antiquae et mediae aetatis, edd. Socii Bollan-dini, Bd. 2, Brüssel 1909.
- BLACHÈRE, R., Introduction au Coran, 2 Paris 1959.
- BOISSONNADE, P., Cluny, la Papauté et la première grande croisade internationale contre les Sarrasins d'Espagne, Revue des questions historiques 117, 1932, S. 257 ff.
- , Du nouveau sur la Chanson de Roland, Paris, 1923.
- BRIDREY, E., La condition juridique des croisés et le privilège de croix, Paris 1900.
- BROCKELMANN, C., Geschichte der arabischen Literatur, s. G A L.
- BRUNSCHVIG, R., Ibn Abdalhakam et la conquête de l'Afrique du Nord par les Arabes. Etude critique. Annales de l'Institut d'études orientales 6, Alger 1942—47.

- BUHL, Fr., Faßte Muhammad seine Verkündigung als eine universelle auch für Nichtaraber bestimmte Religion auf? *Islamica* 2 (= Festschrift für August Fischer), Leipzig 1926.
- CAETANI, L., *Annali dell'Islam*, 10 Bde., Milano 1905—1926.
- CANARD, M., La guerre sainte dans le monde islamique et dans le monde chrétien, *Revue africaine* 79, 1936, S. 606ff.
- CATE, L., A gay crusader, *Byzantion* 16, 1942/3.
- CHALANDON, F., *Histoire de la première croisade*, Paris 1925.
- CODERA, Fr., Campaña de Gormaz en el año 364 (= 974/5) de la Hégira, *Boletín de la Real Academia de la Historia* 14, Madrid 1899.
- CONRAD, H., *Geschichte der deutschen Wehrverfassung*, Bd. 1 (Von der germanischen Zeit bis zum Ausgang des Mittelalters), München 1939.
- DAVID, P., *Études historiques sur la Galice et le Portugal du VI^e — XII^e siècle*, Lissabon — Paris 1947.
- DEFORNEAUX, M., *Les Français en Espagne aux XI^e et XII^e siècles*, Paris 1949.
- DEVIC, Cl. — VAISSETTE, J., *Histoire générale de Languedoc*, Bd. 2, Toulouse 1872.
- DICIONNAIRE DE LA BIOGRAPHIE FRANÇAISE, Bd. 2, Paris 1936.
- DICIONNAIRE DE DROIT CANONIQUE, Hrsg. R. Naz, Bd. 5, Paris 1953.
- DIEZ, E., *Islamische Baukunst in Churāsān*. Bd. 20 der Schriftenreihe „Kulturen der Erde. Material zur Kultur- und Kunstgeschichte aller Völker“, Hagen-Darmstadt-Gotha 1923.
- DOUTTÉ, E., Les marabouts, *Revue de l'histoire des religions* 41, 1900.
- DOZY, R., *Recherches sur l'histoire et la littérature de l'Espagne musulmane pendant le Moyen-Age*, 3 Paris-Leiden 1881.
- , *Supplément aux dictionnaires arabes*, 2 Bde. Leiden 1881.
- E I = *Enzyklopädie des Islams*, 14 Bde., Leiden-Leipzig 1913—1934; ²(Titel: „Encyclopedia of Islam“), Bd. 1 (— „B“ einschl.), Leiden 1960.
- EICKHOFF, E., Seekrieg und Seepolitik zwischen Islam und Abendland bis zum Aufstieg Pisas und Genuas (640—1040), Diss. phil. Saarbrücken 1954.
- ERDMANN, C., *Die Entstehung des Kreuzzugsgedankens*, Stuttgart 1935, Nachdruck ebd. 1955.
- v. ESS, J., *Die Gedankenwelt des Ḥārīt al-Muḥāsibī*, Bonner Orientalische Studien N. S. 12, Bonn 1961.
- EWALD, P., *Die Papstbriefe der Britischen Sammlung*, Neues Archiv für ältere deutsche Geschichtskunde (NA) 5, 1880.
- EWIG, E., Zum christlichen Königsgedanken im Frühmittelalter, in *Vorträge und Forschungen* Bd. 3 (Das Königtum. Seine geistigen und rechtlichen Grundlagen), Lindau-Konstanz 1956.
- FAGNAN, E., *L'Afrique septentrionale au XII^e siècle de notre ère. Description extraite du Kitab al-istibṣar*, ?, 1900.
- , *Le Djihad ou guerre sainte selon l'école malikite*, Alger 1908.
- FICHTENAU, H., *Arenga. Spätantike und Mittelalter im Spiegel der Urkundenformeln*, Mitteilungen des Instituts für österreichische Geschichtsforschung (MIÖG) Erg.-Bd. 18, Graz-Köln 1957.
- FITA, F., *Cortes y usajes de Barcelona en 1064*, *Boletín de la Real Academia de la Historia* 17, Madrid 1890.

- FOLZ, R., Zur Frage der heiligen Könige: Heiligkeit und Nachleben in der Geschichte des burgundischen Königtums, Deutsches Archiv für Erforschung des Mittelalters (DA) 14, 1958, S. 317 ff.
- FREYTAG, G. W., Lexikon Arabico-Latinum, Bd. 2, Halle 1833.
- FRIES, N., Das Heerwesen der Araber zur Zeit der Omayyaden nach Tabarī, Diss. phil. Kiel 1921 (erschienen: Tübingen 1921).
- FRITSCH, E., Islam und Christentum im Mittelalter. Beiträge zur Geschichte der muslimischen Polemik gegen das Christentum in arabischer Sprache, Breslau 1930.
- FRYE, R. N., The History of Bukhara, translated from a Persian abridgement of the arabic original by Narshakhi, Cambridge (Mass.) 1954.
- FÜCK, J., Die arabischen Studien in Europa bis in den Anfang des 20. Jhs., Leipzig 1955.
- G A L = C. Brockelmann, Geschichte der arabischen Literatur, 2 Grundbände (G), 3 Supplementbände (S), ² Leiden 1937—49.
- GANSHOF, F. L., Was ist das Lehnwesen?, Darmstadt 1961.
- GAUDEFRY-DEMOMBYNES, M. M. — PLATONOV, ?, Le monde musulman et byzantin jusqu'aux croisades (= Bd. 7 der „Histoire du monde“, hrsg. M. E. Cavaignac), Paris 1931.
- GOLDZIEH, I., Materialien zur Entwicklungsgeschichte des Sufismus, Wiener Zeitschrift für die Kunde des Morgenlandes (WZKM) 13, 1899.
- , Muhammedanische Studien, 2 Teile, Halle 1889—90.
- , Vorlesungen über den Islam, Heidelberg 1910.
- GRÄF, E., Religiöse und rechtliche Vorstellungen über Kriegsgefangene in Islam und Christentum, Die Welt des Islams, N. S. VIII, Leiden 1926/63, S. 89 ff.
- GREVEN, J., Die Kölnfahrt Bernhards von Clairvaux, Annalen des historischen Vereins für den Niederrhein 120, 1932, S. 1—48.
- GRILL, L., Die Kreuzzugsepistel Sankt Bernhards „Ad Peregrinantes Jerusalem“, Studien und Mitteilungen zur Geschichte des Benediktinerordens 67, 1956 S. 237 ff.
- v. GRUNEBaum, G. E., Der Islam im Mittelalter, Zürich-Stuttgart 1963.
- HAGENMEYER, H., Chronologie de la première croisade, Revue de l'Orient Latin VIII, 1900/1.
- , Peter der Eremit, Leipzig 1879.
- HALLER, J., Das Papsttum. Idee und Wirklichkeit, ² Bd. 2, Stuttgart 1951.
- HANDWÖRTERBUCH DES ISLAM, Leiden 1941.
- v. HANEBERG, B., Das muslimische Kriegsrecht, Abhdl. d. phil.-hist. Kl. d. Kgl. bayr. Akad. d. Wiss. XII, II, München 1870.
- HARTMANN, R., Al-Kuschairis Darstellung des Sufitums, Türkische Bibliothek Bd. 18, Berlin 1914.
- , Die Religion des Islam, Berlin 1944.
- , Islam und Nationalismus, Abhdl. der Deut. Akad. d. Wiss. zu Berlin, Jahrgang 1945/6, phil.-hist. Kl. Nr. 5, Berlin 1948.
- HEFELE, C. J. — LECLERQ, H., Histoire des Conciles, Bd. V, 1, Paris 1912.
- HENNING, M., Der Koran aus dem Arabischen übertragen, Neuauflage Stuttgart 1960.

- HEUSLER, A., Institutionen des deutschen Privatrechts, Bd. 1, Leipzig 1885.
- HITTI, Ph., K., History of the Arabs, 7 London 1961.
- HOENERBACH, W., Araber und Mittelmeer. Anfänge und Probleme arabischer Seegeschichte, Festschrift für Zeki Velidi Togan („Zeki Velidi Togan’a Armağan”), Istanbul 1955.
- , Zur Heeresverwaltung der Abbasiden, *Der Islam* 29, 1949/50.
- HUGHES, T. P., A Dictionary of Islam, London 1855.
- HUSAINI, M. S. A. Q., Arab Administration, Madras 1949.
- İSLAM ANSİKLOPEDİSİ, İslam Âlemi Tarih, Coğrafya, Etnografya ve Biyografya lûgatı, Bd. 3, İstanbul 1945.
- J.-L. = Regesta Pontificum Romanorum, edd. Ph. Jaffé. G. Wattenbach, S. Loewenfeld, F. Kaltenbrunner, P. Ewald, Bd. 1, Leipzig 1885.
- JUYNBOLL, Th. W., Handbuch des islamischen Gesetzes nach der Lehre der schäfi’itischen Schule, Leiden — Leipzig 1910.
- KARAHAN, A., İslamiyette 40 adedi hakkında („Zur Zahl 40 im Islam”) İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Türk Dili ve Edebiyatı Dergisi, Cilt IV, Sayı 3, İstanbul 1951.
- KEHR, P., Das Papsttum und der katalanische Prinzipat bis zur Vereinigung mit Aragon, Abhdl. d. Preuss. Akad. d. Wiss., phil.-hist. Kl. Nr. 1, Berlin 1926.
- , Das Papsttum und die Königreiche Navarra und Aragon bis zur Mitte des 12. Jhs., ebd., phil.-hist. Kl. Nr. 4, Berlin 1928.
- , Papsturkunden in Spanien, Vorarbeiten zur Hispania Pontificia, Bd. 1, Berlin 1926.
- KHADDURI, M., War and Peace in the Law of Islam, Baltimore 1955.
- v. KREMER, A., Culturgeschichte des Orients unter den Chalifen, Bd. 1, Wien 1877.
- KRITZECK, J., Peter the Venerable and the Toledan Collection, in: Petrus Venerabilis, 1156—1956, Studies and Textes commemorating the eighth centenary of his death, hrsg. G. Constable und J. Kritzeck, Rom 1956, S. 176—201.
- LA MONTE, J. L., Crusade and Jihad. The religious motivation in the crusades and the muslim wars against the Latins in Syria in the twelfth and thirteenth centuries, in: The Arab Heritage, hrsg. N. A. Faris, Princeton und Oxford 1946.
- LATZ, J., Das Buch der Wesire und Staatssekretäre von Ibn ‘Abdūs Al-Gahşī-yārī. Anfänge und Umayyadenzeit. Diss. phil. Bonn 1958.
- LECLERCQ, J., Un document sur S. Bernard et la seconde croisade, *Revue Mabillon* 53, 1953.
- LE STRANGE, G., The Lands of the eastern Caliphate, Cambridge 1905.
- LÉVI-PROVENCAL, E., Histoire de l’Espagne musulmane, I, II (1950), III (1953), Paris — Leiden.
- , La Péninsule Ibérique au Moyen-Age d’après le Kitāb al-Rawḍ al-mi’tar d’Ibn ‘Abd al-Mun’im al-Ḥimyarī, Publication de la Fondation de Goeje Nr. XII, Leiden 1938.
- , Les „memoires” du roi ziride ‘Abd Allāh, *Al-Andalus* 3, Madrid-Granada 1935.
- , L’Espagne musulmane au X^e siècle. Institutions et vie sociale, Paris 1932.
- , und GARCÍA GÓMEZ, E., Sevilla a comienzos del siglo XII. El Tratado de Ibn ‘Abdūn, Madrid 1948.

- LEVY, R., *An Introduction to the Sociology of Islam*, 2 Bde., London 1931—33.
- LEXIKON FÜR THEOLOGIE UND KIRCHE, Bd. 5, Freiburg/Brsg. 1960.
- LITTMANN, E., *Morgenländische Wörter im Deutschen*, Tübingen 1924.
- LOKOTSCH, K., *Etymologisches Wörterbuch der europäischen (germanischen, romanischen und slavischen) Wörter orientalischen Ursprungs*, Heidelberg 1927.
- LOPEZ ORTIZ, J., *La recepción de la escuela malequí en España*, *Anuario de Historia del derecho español* 7, Madrid 1930.
- MARÇAIS, G., *Note sur les ribāṣ en Berbérie*, *Mélanges René Basset*, Bd. 2, Paris 1925.
- MASSIGNON, L., *La passion d'al-Hosayn-Ibn-Mansour al-Hallaj, Martyr mystique de l'Islam*, 2 Bde., Paris 1922.
- MAY, G., *Die Bedeutung der pseudo-isidorischen Sammlung für die Infamie im kanonischen Recht*, *Österreichisches Archiv für Kirchenrecht* 12, 1961, S. 87 ff. und 191 ff..
- , *Die Infamie bei Benedikt Levita*, ebd. 11, 1960, S. 16 ff..
- , *Die Infamie im Decretum Gratiani*, *Archiv für kath. Kirchenrecht* 129, 1959/60, S. 389 ff..
- MENÉNDEZ PIDAL, R., *La España del Cid*, 2 Bde., 2 Madrid 1956.
- MERCIER, L., *'Aly ben Abdarraḥman ben Hodeil el Andalusi, L'ornement des âmes et la devise des habitants d'el Andalus, Traité de guerre sainte islamique*, Bd. 2 (Einleitung und Übersetzung), Paris 1939 (vgl. *Hudail (Ibn)*).
- MITTEIS, H., *Lehnrecht und Staatsgewalt. Untersuchungen zur mittelalterlichen Verfassungsgeschichte*, 1933, Nachdruck Darmstadt 1958.
- OBBINK, H. Th., *De heilige Oorlog volgens den Koran*, Diss. theol. Utrecht 1901.
- OLIVER ASÍN, J., *Origen árabe de rebato, arrobda y sus homónimos*, Madrid 1928.
- OSTROGORSKY, G., *Geschichte des byzantinischen Staates*, *Handbuch der Altertumswissenschaft* 12. Abt., 1. Teil, 2. Band, München 1952.
- OSZSTERN, P., *Der „heilige Krieg“ nach muhammedanischem Recht*, *Ungarische Rundschau für historische und soziale Wissenschaften*, Jahrg. 6, München — Leipzig 1915.
- PARET, R., *Mohammed und der Koran*, *Urban-Reihe* Bd. 32, Stuttgart 1957.
- , *Sure 9, 122 und der ġihād*, *Welt des Islam* N. S. II, 4, 1953, S. 232 ff..
- PAULUS, N., *Geschichte des Ablasses im Mittelalter*, Bd. 1, Paderborn 1922.
- PEETERS, P., *Les traductions orientales du mot Martyr*, *Analecta Bollandiana* 39, 1921.
- RAMACKERS, J., *Analekten zur Geschichte des Reformpapsttums und der Cluniazenser, Quellen und Forschungen aus italienischen Archiven und Bibliotheken* 23, Rom 1931/2.
- RASSOW, P., *Die Kanzlei Bernhards von Clairvaux, Studien und Mitteilungen zur Geschichte des Benediktinerordens* 34, 1913, SS. 63 ff. u. 243 ff.
- RESCHER, O., *Einiges über die Zahl Vierzig*, *Zeitschr. der deutschen morgenländischen Gesellschaft (ZDMG)* 65, 1911, S. 517 ff.
- RIANT, P., *Inventaire critique des lettres historiques des croisades*, *Archives de l'Orient Latin* 1, Paris 1881.
- RITTER, H., *Das Meer der See*, Leiden 1955.

- ROSCHER, W. H., Die Zahl 40 im Glauben, Brauch und Schrifttum der Semiten. Ein Beitrag zur vergleichenden Religionswissenschaft, Volkskunde und Zahlenmystik, Abhdl. u. phil.-hist. Kl. der kgl. sächs. Ges. der Wiss., 27. Bd., Leipzig 1909, S. 93 ff..
- ROUSSET, P., Les origines et les caractères de la première croisade, Neuchâtel 1945.
- RUNCIMAN, St., Geschichte der Kreuzzüge (deutsche Übers. seiner „A History of the crusades“), Bd. 1, München 1957.
- SANTILLANA, D., Istituzioni di diritto musulmano malichita con riguardo al sistema sciafiita, Bd. 1, Rom 1925.
- SCHACHT, J., Aus den Bibliotheken von Konstantinopel und Kairo, Abhdl. d. preuß. Ak. d. Wiss., Jahrg. 1928, phil.-hist. Kl. Nr. 8, Berlin 1928.
- SCHNEIDER, F., Fünfundzwanzig lateinische weltliche Rhythmen aus der Frühzeit (Texte z. Kulturgesch. d. Mittelalters I), Rom 1925.
- SCHRAMM, P. E., Kaiser, Rom und Renovatio. Studien zur Geschichte des römischen Erneuerungsgedankens vom Ende des Karolingischen Reiches bis zum Investiturestreit, 1929; Neudruck Darmstadt 1957.
- SCHRÖDER, R. — v. KÜNSSBERG, E., Lehrbuch der deutschen Rechtsgeschichte, Bd. 1, 6. Aufl. Leipzig 1919.
- SCHWALLY, F., Der heilige Krieg im Islam in religionsgeschichtlicher und staatsrechtlicher Bedeutung, Internationale Monatsschrift 1916, Sp. 687 ff.
- SCHWERIN, Ursula, Die Aufrufe der Päpste zur Befreiung des Heiligen Landes von den Anfängen bis zum Ausgang Innozenz' IV., Berlin 1937.
- SEGUIN, A., Bernard et la seconde croisade, Commission d'histoire de l'Ordre de Cîteaux III, Bernhard de Clairvaux, Paris 1953, S. 379 ff..
- SETTON, K. M. (Hrsg.), A History of the Crusades, Bd. 1 (Hrsg. M. W. Baldwin), Philadelphia 1955, Bd. 2 (Hrsg. L. Wolff und H. W. Hazard), ebd. 1962.
- DE SLANE, M. G., (Franz. Übers. von Ibn Ḥawqāl Beschreibung Afrikas), Journal Asiatique, 3. Série 13, 1842.
- SPIES, O., Beiträge zur arabischen Literaturgeschichte, Abhandlungen für die Kunde des Morgenlandes 19, 3, Leipzig 1932.
- , Orientliche Kultureinflüsse im Abendland, Beiträge zum Geschichtsunterricht, Braunschweig 1949.
- STEPHEN, L. — LEE, S., The Dictionary of National Biography from the Earliest Times to 1900, Bd. 14, 2 1909.
- TAESCHNER, Fr., Islamisches Ordensrittertum zur Zeit der Kreuzzüge, Welt als Geschichte 4, 1938.
- TORRES BALBÁS, L., Rábitas hispano-musulmanas, Al-Andalus 13, Madrid-Granada 1948.
- VALLS-TABERNER, F. — SOLDEVILA, F., Historia de Catalunya, Bd. 1 (= Bd. III, 1 der „Obras selectas de Fernando Valls-Taberner“), Barcelona 1955.
- VILLEY, M., La croisade. Essai sur la formation d'une théorie juridique, Paris 1942.
- WAAS, A., Der Heilige Krieg in Islam und Christentum in Vergangenheit und Gegenwart, Welt als Geschichte 19, 1959.
- , Geschichte der Kreuzzüge, Bd. 1, Freiburg 1956.
- , Religion, Politik und Kultur in der Geschichte der Kreuzzüge, Welt als Geschichte 11, 1951.
- WATT, M. W., Muhammad at Medina, Oxford 1956.

- WATTENBACH — LEVISON, Deutschlands Geschichtsquellen im Mittelalter. Vorzeit und Karolinger Heft 3 (bearb. von H. Löwe), Weimar 1957.
- WATTERICH, J. M., Pontificum Romanorum Vitae I, Leipzig 1862.
- WELLHAUSEN, J., Das arabische Reich und sein Sturz, Berlin 1912.
- , Prolegomena zur ältesten Geschichte des Islams, Skizzen und Vorarbeiten, Heft IV, Berlin 1899.
- WENSINCK, A. J., Concordances et Indices de la Tradition musulmane, Bd. 2, Leiden 1943.
- , The oriental doctrine of the martyrs, Mededeelingen der koninklijke Akademie van Wetenschappen, Afdeeling Letterkunde, Deel 53, Serie A, Amsterdam 1922.
- WIEDERHOLD, W., Papsturkunden in Florenz, Nachrichten von d. kgl. Ges. d. Wiss. zu Göttingen, phil.-hist. Kl. 1901, Göttingen 1902.
- YEWDALE, R. B., Bohemond I, Prince of Antioch, Princeton 1924.

BONNER HISTORISCHE FORSCHUNGEN

- 15 *Lugge, Margret*, „Gallia“ und „Francia“ im Mittelalter. Untersuchungen über den Zusammenhang zwischen geographisch-historischer Terminologie und politischem Denken vom 6. bis 15. Jahrhundert. 1960. 245 S. 19.50
 - 16 *Höynck, Paul Otto*, Frankreich und seine Gegner auf dem Nymwegener Friedenskongreß. 1960. 213 S. 18.—
 - 17 *Wachtel, Alois*, Beiträge zur Geschichtstheologie des Aurelius Augustinus. 1960. 158 S. 16.—
 - 18 *Merkes, Manfred*, Die Deutsche Politik gegenüber dem spanischen Bürgerkrieg 1936—1939. 1961. 194 S. Neuauflage in Vorbereitung
 - 19 *Knütter, Hans-Helmuth*, Ideologien des Rechtsradikalismus im Nachkriegsdeutschland. Eine Studie über die Nachwirkungen des Nationalsozialismus. 1961. 224 S. 16.80
 - 20 *Hübinger, Paul Egon*, Das historische Seminar der Rheinischen Friedrich-Wilhelms-Universität zu Bonn. Vorläufer — Gründung — Entwicklung. Ein Wegstück deutscher Universitätsgeschichte. Beitrag von W. Levison †. 1963. XIV, 437 S., 25 Abb. 28.—
 - 21 *v. Lojewski, Günther*, Bayerns Weg nach Köln. Geschichte der bayerischen Bistumspolitik in der zweiten Hälfte des 16. Jahrhunderts. 1962. 470 S. 44.—
 - 22 *Grasmück, Ernst Ludwig*, Coercitio. Staat und Kirche im Donatistenstreit. 1964. 272 S. 28.—
 - 23 *Kottje, Raymund*, Studien zum Einfluß des Alten Testaments auf Recht und Liturgie des frühen Mittelalters (6.—8. Jahrhundert) 1964. 137 S. 16.—
 - 25 *Gehling, Theo*, Ein europäischer Diplomat am Kaiserhof zu Wien. François Louis de Pesme, Seigneur de Saint-Saphorin als englischer Resident am Wiener Hof 1718—1727. 1964. 291 S. 32.—
 - 26 *Braunert, Horst*, Die Binnenwanderung. Studien zur Sozialgeschichte Ägyptens in der Ptolemäer- und Kaiserzeit. 1964. 422 Seiten. 52.—
 - 27 *Olbrich, Meinhard*, Die Politik des Kurfürsten Karl Theodor von der Pfalz zwischen den Kriegen (1748—1756). 1966. 292 S. 38.—
 - 29 *Niclaß, Karlheinz*, Die Sowjetunion und Hitlers Machtergreifung. Eine Studie über die deutsch-russischen Beziehungen der Jahre 1929—1935. 1966. ca. 208 S.
-